ريتشرد هارلند

ما فوق البنيوية

فلسفة البنيوية ومابعدها



ترجمة: لحسن أحمامة

دار الحوار

ما فوق البنيوية

فلسفة البنيوية وما بعدها

● *ما فوق البنيوية فلسفة البنيوية وما بعدها*

● **ريتشرد هارلند**

● *ترجمة: لحسن أحمامة*

● الطبعة الثانية **2009**

● *الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية - اللاذقية - ص. ب: **1018**

هاتف وفاكس: **422339 41 963**

البريد الإلكتروني: **Soleman@scs-net.org**

daralhiwar@gmail.com

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

ريتشرد هارلند

ما فوق البنيوية

فلسفة البنيوية وما بعدها

ترجمة: لحسن احمامة

العنوان الأصلي للكتاب

superstructuralism

The philosophy of structuralism
And Post Structuralism,
Richard Harland, Methuen, 1987

الإهـداء

إلى عائشة، وإسماعيل، ولبابة

وقبل إلى روح حجاج إحمامة، والزهرة البوشيخي

حين يعوي إنسان أو يصرخ أو يتوعد، نفهمه جيداً نحن الحيوانات. بعدها يصرف نظره عن ذلك العالم الآخر. لكنه ينبح بطريقته الخاصة ـ يتكلم. وهذا ما ساعده على ابتكار ما لا يوجد وغض الطرف عما يوجد. فبمجرد ما أن يمنح اسماً لشيء، يتوقف عن رؤية الشيء في ذاته، يسمع فقط الاسم الذي منحه أو يراه مكتوباً... كل شيء في العالم، بالنسبة له، مجرد ذريعة للتحدث مع الآخرين أو مع نفسه.

رثاء اورفيو الكلب لأوغستو
الإنسان، من رواية "ضباب"
ميغيل دي اونامونو

مقدمة

يـأتي نحتنـا لمصـطلح مـا فـوق البنيويـة ليشـمل عامـة حقـول البنيـــويين، والســيميائيين، والألتوســيريين، والماركســيين، والفوكويين، وما بعد البنيـويين إلخ، ذلـك أن البنيويـة لوحـدها لم تعد من الاتساع بمكان للتعامل مع كتـاب، أمثـال فوكـو، يرفضـون بشدة نعتهم بالبنيويين، أو أمثال ديريدا، الذين يصرحون بمـوقفهم المتعارض مع البنيويين. ولعل من الأنسب الاحتفاظ بهـذا المصـطلح مع كتاب أمثال سوسير، وياكوبسن، وليفي ستراوس، وغريمـاس، وبارث (من خـلال كتبـه "مبـادئ السيميولوجيا" و"أسـطوريات"، و"نظام الموضة") بوصفهم مشتركين في نمط تفكير خـاص بالبنيـات. وفي علاقتها بالبنيوية، تبـدو مـافوق البنيويـة كـأعلى بنيويـة، مـن حيث هي ظاهرة أوسع وأعلى ومافوق البنيوية (إذا مـا أخـذنا "مـا فوق" بمعناها اللاتيني المحدد.) بهـذا المعنـى بوسـعٍ هـذا المصـطلح مدنا بنقط ارتكاز بالإحالة على المصطلح المؤسس سلفاً.

على أن بالإمكان قراءة هذا المصطلح بمعنى آخر أهم، أي كنزعة ذات مافوق بنية، باعتبـار أن إحـدى القضـايا الـتي يشـترك فيهـا

البنيويـون، والسـيميائيون، واالألتوسـيريون، والماركسـيون، والفوكويون، وما بعد البنيويين، تكمن في نمط تفكير خاص بالمـافوق بنيات، أو بتعبير آخر، يقلب ما فوق البنيويـون، النمـاذج العاديـة للبنية الأساسية، والبنيـة الفوقيـة إلى حـد أن مـا اعتـدنا الاعتقـاد بكونه فوق بنائي يتخذ في الواقع الأسبقية فـوق مـا اعتـدنا اعتبـاره أساسا. وفي هذا الإطار تمثل ما فوق البنيوية ما اعتـاد فوكـو (في أي حالة غير حالته) نعته بـ (الإبستيم) ذلك الإطـار الأسـاس للمقاربـة والتصور. وحتى عندما يفند ديريدا ليفي ستراوس، أو عنـدما يعلـن بودريار الحرب على فوكو، فإن الكراهيـات تظـل مقـادة فـوق هـذه الأرضية المشتركة.

غير أن ذلك لا يعني أنه ثمة مجرد وحدة مركزية للإبسـتيم مـا فوق البنيوي، لأني لا أقترح أن بوسع ما فوق البنيوية التركيز علـى مجـرد نـص مركـزي أو لحظـة أو برنـامج، وإنمـا لإنصـافها علينـا إدراكهـا كتعدديـة مركبـة، وككـل ذي أجـزاء عـدة، مثلمـا علينـا الحرص علـى عـدم إسـقاط هـذه الأجـزاء الواحـد في الآخـر خـلال البحث عن الترابطات بينها.

يجلو أهم تمييز داخـل مـا فـوق البنيويـة ذاتـه في البنيويـة ومـا بعدها. فالبنيويون، كما أشرت سابقا، هم أولئك المشتركون في نمط تفكـير خـاص بالبنيـات: اللسـانيون البنـائيون أمثـال سوسـير، وياكوبسـن، والانثربولوجيـون البنـائيون أمثـال ليفـي سـتراوس، والسيميائيون البنيويون أمثال غريماس، وبارث. (وبالإمكان تصنيف جل السيميائيين ذوي الأسلوب الخاص كبنيويين من وجهـة النظـر هذه، مع استثناء واضح لجوليا كريستيفا). هنـاك، بـالطبع، أيضـاً

تقدم كرنولوجي يمتد من السيميائيين الأوائل المشتغلين داخل حقول معرفية مميزة، إلى السيميائيين الأواخر الداعين إلى دراسة شاملة وواحدة للثقافة ككل، إلا أن نمط التفكير الخاص بالبنيات يظل في الجوهر ذاته، كما يقوم بذلك التوجه العلمي الخاص. وعموما، يظل البنيويون منشغلين بمعرفة العالم (عالم الإنسان)، بقصد استجلائه من خلال تحليل ملاحظاتي دقيق، ورسمه في شبكات تفسيرية موسعة، ولهذا لا يزال موقفهم هو الموقف العلمي التقليدي للموضوعية، وهدفهم هو الهدف العلمي التقليدي للحقيقة.

أما مابعد البنيويون فشيء آخر، لكونهم منقسمين إلى ثلاثة جماعات: جماعة تيل كيل (TelQuel) مع ديريدا، وكريستيفا، وبارث في مرحلته الأخيرة (من خلال "لذة النص"، و [دراستيه] وتغيير الموضوع ذاته، و"من الأثر إلى النص")، وجماعة دولوز، وغاتري، وفوكو في مرحلته الأخيرة (من خلال كتبه "المراقبة والمعاقبة" و"تاريخ الجنس" المجلد ا)، وبودريار (كمفرد بصيغة جمع). وبالمقارنة مع البنيويين المتلكين لروح التعاون العلمي (حتى لدرجة التضحية بالتماسك في سبيل الشمولية مثل إيكو في مؤلفه "نظرية السيميائيات")، فإن هذه الجماعات مشاكسة إلى أقصى حد، ومختلفة أيما اختلاف؛ ورغم ذلك يشتركون في موقف فلسفي جديد وخاص (كما سنرى في القسم الثالث)، وهو موقف لا يتلاءم مع مفهوم البنية وحسب، بل إنه أيضاً لا علمي جذرياً إلى حد بعيد. ففي الواقع، يلوي مابعد البنيويون الآثار الفلسفية لنمط التفكير في المافوق بنيات إلى الخلف أمام الموقف التقليدي للموضوعية والحقيقة، اللتين عند هدمهما، تصير المعرفة العلمية

أقل قيمة من النشاط الأدبي والفلسفي، وتتم تنحية التحليل الملاحظاتي الدقيق، والشبكات التفسيرية الموسعة لصالح القبس الفوري للإشراق المفارق.

غير أن هذا التمييز بين البنيوية وما بعدها يظل مخفقاً لتعليل ثلاثة وجوه مستقلة هامة: ألتوسير، ولاكان، وفوكو في مرحلته المبكرة (من خلال كتبه "الجنون والحضارة"، و"مولد العيادة"، و"نظام الأشياء"، و"حفريات المعرفة")، إذ لا يمكن اعتبارهم مجرد بنيويين أو ما بعد بنيويين؛ لأنهم من جهة لا يشتركون في نمط التفكير البنيوي في البنيات، متحديين الموضوعية والحقيقة، ومقدمين تيمات ما بعد بنيوية مميزة حول السياسة واللاوعي، والتاريخ، لكن، من جهة أخرى، لا يشتركون في الموقف الفلسفي الجديد والمميز لما بعد البنيوية، والذي لم يصل إلا مع أطروحات ديريدا الجديدة والحاسمة سنة 1967، ثم ازدهر في خضم الحساسية الجديدة التي ولدتها المظاهرة الطلابية بباريس، ماي 1968، هكذا، يقف ألتوسير، ولاكان وفوكو في مرحلته المبكرة بين حركتين أساسيتين في ما فوق البنيوية ـ ولأهميتهم يجب إعطاؤهم، رغم ذلك، مكانة انتقالية.من ثمة علينا تشكيل فئة خاصة بهم، واعتبارهم حركة أو ثلاث حركات، في حد ذاتهم.

سأحاول،فيما سيتلو، إعطاء أهمية لكل هذه الأصناف من ما فوق البنيوية، ولكن في ذات الآن سأقوم ببعض الاستبعادات. في المقام الأول، سوف لن أتحدث عن البنيوية، كما يرى جان بياجيه إلى المصطلح، وبشكل من التوسع بحيث إن كل عالم رياضي يفكر في البنيات بوسعه الادعاء بكونه بنيوياً. إن "البنيوية"، كما

وصفتها، نوع من ما فوق البنيوية؛ وليس كل نمط تفكير في البنيات يندرج تحت "ما فوق البنيوية"، إذ للبنيويين نمطهم المميز في التفكير في البنيات، وهو نمط يرتبط بواقع أن لهم نمط تفكير مميز في ما فوق البنيات، وغير متوافق أساساً مع نمط التفكير الإبداعي والاختياري الذي روج له بياجيه نفسه في عمله النفسي المتجه نحو البنية.

لن أتحدث كذلك عن انتشار السيميائيات في العالم الأنجلوساكسوني. فعلى الرغم من كون السيميائيين الأنجلوساكسونيين، بمعية سيبيوك، الوجه البارز في افتتاحياتهم، ممتلكين قطعاً نمط تفكير في البنيات، متأثر بنمط التفكير الخاص بالبنيات عند البنيويين، فإن هذا النمط مع ذلك لا يستبعد بعض الافتراضات المستمدة من النزعة التجريبية الأنجلوساكسونية. ولعل من الأهمية هنا القول إن هؤلاء السيميائيين على قدم المساواة في تأثرهم بـ إس. سي، بيرس الذي ترتبط نسخته في السيميائيات بالموقف الفلسفي العام والبعيد إلى حد أقصى عن الإبستيم ما فوق البنيوي. وربما من الجدير بالقول في الواقع إن تأثير ما فوق البنيوية على السيميائيين الأنجلوساكسونيين يندرج أساساً في المنهج والتقنية، لكونهم، بالمقارنة مع السيميائيين البنيويين، غير مهتمين بالقضايا الفلسفية بشكل كبير؛ فاهتماماتهم عملية من حيث تركيزها على دراسات متنوعة مميزة ضمن حقول مختلفة وخاصة في التواصل. ومن ثمة فمساهمتهم في قضايا هذا الكتاب غير ذات نفع كبير رغم مصاحبتهم المؤقتة للسيميائيين البنيويين.

أما الاستبعاد الثالث فيندرج ضمن ما فوق البنيوية نفسها. فإذا كنت سأتحاشى الحديث عن التنويعات البنيوية وما بعد البنيوية في النقد الأدبي، فذلك لا يعني اعتباره دون أهمية، أو مجالاً سطحياً في ما فوق البنيوية، بل بالعكس فقد كان مصدر عدة نظريات ما فوق بنيوية حاسمة، ونقطة مرجعية متكررة. إن للنقد الأدبي الحديث علاقة خاصة نوعاً ما بالموضوع، بوصفه مرتبطاً أولا وقبل كل شيء بالأدب الحديث، ذلك الأدب الذي نهض (أصلاً) من الحركة الرمزية الفرنسية نهاية القرن التاسع عشر. وتطلب وبرر بالتدقيق نمط التفكير ما فوق البنيوي(1) وعليه، فليس من المفاجيء القول إن النقد الأدبي الأنجلوساكسوني الحديث قد طور، في بدايته مع النقاد الجدد، ممارسة شبيهة بشكل صائب بنمط التفكير ما فوق البنيوي قبل حلول أي تأثير ما فوق بنيوي مباشر بمدة طويلة.

هذا النقد يجلو كذلك كيف أن هذا النمط من التفكير بوسعه أن يكون محصوراً بشكل ضيق إلى حد بعيد داخل الموضوع الأدبي الصرف، فالنقاد الأنجلوساكسونيون بدء بـ آي، إي، ريتشرد، قد حددوا نموذجياً اللغة الأدبية فيما يتصل بالتعارض مع اللغة العادية كما حددها من قبل الوضعيون المنطقيون ومن لف لفهم. بتعبير آخر، أيد هؤلاء النقاد اللغة المرجعية والمطابقة كمعيار، ساعين إلى البرهنة بكون الأدب إنما هو حالة استثنائية. إلا أنه مع ما فوق البنيوية، يمتد نمط التفكير ما فوق البنيوي خارج الأدب، جاعلاً كل اللغات غير مرجعية، وغير مطابقة. وهكذا، فبوسع القارئ الأنجلوساكسوني، داخل هذا الامتداد الشاسع لنمط التفكير ما فوق البنيوي، أن يثمن بحق الحجم الكامل لادعاءات ما فوق البنيوية.

الجزء الأول

نمط التفكير ما فوق البنيوي

إجراءات تمهيدية

تجد ما فوق البنيوية جذورها في العلوم الإنسانية، لكونها اشتقت أساساً من الطريقة التي تأسست منها اللسانيات، والأنتربولوجيا الاجتماعية في فرنسا حوالي مستهل القرن العشرين؛ في ذلك الإبان كان نوع جديد من الحقيقة ـ حقيقة الإنسان ـ يسبح في نطاق المعرفة العلمية متطلباً تطوير منظور جديد. ولم يكن هذا المنظور الجديد سوى امتداد لمنظور العلوم الطبيعية ـ رغم أنه استغرق خمسين سنة كيما يبرز الحجم الحقيقي للانفصال، وبموجبه شكلت العلوم الإنسانية نفسها كعلوم غير طبيعية.

في الجزء الأول من هذا الكتاب، سألقي نظرة على تشكيلة واسعة من الرؤى ما فوق البنيوية ضمن عدة حقول مختلفة في العلوم الإنسانية: في اللسانيات، والأنتربولوجيا، ونظرية التحليل النفسي، والاقتصاد السياسي، والسيميائيات العامة، محاولاً توضيح أن كل هذه الرؤى المتنوعة قد ولدها نوع رؤية خاص، بما هي رؤية تقلب نماذج البنية الأساسية، والبنية الفوقية كما اعتدنا رؤيتها،

وترى إلى ما اعتدنا الاعتقاد بكونه فوق بنائي، أنه يمتلك الأسبقية على ما اعتدنا اعتباره أساسياً.

سأتعامل بشكل خاص مع شكلين أساسيين لهذا القلب: من جهة أسبقية الثقافة على الطبيعة، ومن جهة أخرى أسبقية المجتمع على الفرد. فعادة ما نفترض أن الثقافة لاحقة، ومركبة فوق الطبيعة، بيد أن هذه الأخيرة، حسب ما فوق البنيويين، ليست في ذاتها سوى بناء ثقافي جاء متأخراً بشكل خاص. إن الطبيعة وفق هؤلاء قد أضيفت إلى واقع الإنسان من خلال نشأة العلوم الطبيعية في القرن السابع عشر. وبنفس الطريقة، نفترض أن المجتمع تال على الفرد، ومنظم بين الأفراد، لكن حسب ما فوق البنيويين ليست الذات الفردية إلا بناء ثقافياً حديثاً نسبياً، ومضافاً إلى واقع الإنسان من خلال نشأة الأخلاق البرجوازية للنزعة الفردية في القرن السابع عشر.

من ثمة، فهذا نمط تفكير مفارق، خصوصاً فيما يتصل بنمط التفكير الأنجلوساكسوني، لكون العلوم الطبيعية وأخلاق النزعة الفردية قد تطورت بقوة في الدول الأنجلوساكسونية، وأخذت في الصميم؛ كما أن الأسبقية المفترضة للطبيعة والفرد قد انتقلت إلى نوع واضح من "الحس المشترك" في هذه الدول. ولذلك يشعر أبناء هذه الدول أنهم قد ثبتوا أقدامهم حينما وضعوها على أرضية يبدو أنها صلبة، وهي أرضية الأذواق والآراء الفردية، أو على حقائق الطبيعة المادية من حيث هي حقائق تبدو صارمة.

وبالنظر إلى الرؤى ما فوق البنيوية المميزة والمختلفة، سوف أبين كيف أن ما فوق البنيوية تفند هذا الصنف من "الحس المشترك".

وسأتعمد بالطبع لفت الانتباه إلى مفارقاتياتها فيما يتصل بأنماط التفكير الأنجلوساكسونية. فقد سعت جل التقارير الأنجلوساكسونية السابقة إلى جعل ما فوق متيسرة أمام القارئ الأنجلوساكسوني، ومألوفة لديه قدر الإمكان. ولئن كانت هذه المقاربة لازمة لكون ما فوق البنيوية لا تزال بضاعة مجهولة، فإنها عجزت عن ترويجها بشكل كبير في نهاية الأمر.

وأخيراً، فما فوق البنيوية هامة، ومثيرة خاصة بسبب الهوة الهائلة التي تفصلها عن أنماط التفكير الأنجلوساكسوني. ولسوء الحظ، فحتى أغلب الأنجلوساكسونيين المؤيدين لها بشدة، لم يتمكنوا، دائماً من القفز على هذه الهوة.

1- سوسير ومفهوم اللسان

I

تتبوأ اللسانيات، بين كل العلوم الإنسانية، مكانة مميزة ومركزية عند ما فوق البنيويين، لانخراطهم في النظرة المشتركة والمميزة في كون الإنسان تحدده اللغة الخارجية لا قواه الذهنية الداخلية. إذ كيف بوسع الأفكار أن توجد في الذهن بدون الألفاظ؟ وكيف بوسع قوى التفكير أن تعمل بدون الجمل؟ لقد كانت هاتان المنظومتان مألوفتين في العالم الأنجلوساكسوني من قبل، فالإنسان، كما يدعون، يمتلك نمطاً وحيداً في التفكير بشكل جوهري، بوصفه ممتلكا أداة وحيدة يشغلها في التفكير.

ومع ذلك فالتصور ما فوق البنيوي لهذه الأداة مختلف عن التصور الأنجلوساكسوني المألوف،من حيث كون الأول قد أسسه مفهوم "اللسان" كما قدمه سوسير أول الأمر. على سبيل المثال، إذا كان سوسير، الذي اعتبر نفسه رجل علم، قد رأى أن الواقع

الحقيقـي للكـلام يجـب أن يأخـذ الأسـبقية علـى اللياقـة المؤمثلـة (idealized) للكتابــة، فإنــه في نفــس الآن يــذهب إلى القــول إن "اللسان" يجب أن يسبق "الكلام"، بمعنى أن نسـق اللغـة عمومـاً يجب أن يسبق المجموع الكلي لكـل التلفظـات حـين يـتم تلفظهـا فعليا. وهذا زعم أكثر دهشة من وجهة نظر العلوم الطبيعية، حيـث الحقائق الفيزيقية الوضعية هي البرهان الوحيد الملائـم، ولكـن هـذه الحقائق، كما أكد ليست كافيـة لتعليـل اللغـة كلغـة دالـة وحاملـة لمعلومات.

وبوسع التناظر المشهور في لعبة الشـطرنج توضـيح رؤيـة سوسـير هنا، حيث يبدو جلياً من الوهلة الأولى أنه يتعين دراسـة الشـطرنج بالنظر إلى المجموع الكلي لكل حركات اللعب الذي تم فعلاً، غـير أننا نفشل في تعليل الشـطرنج كلعبـة، إذا لم نفهـم أن كـل حركـة فعلية هي اختيار من بين سلسلة كبيرة من الحركات الممكنة. ولذلك فلدراسـة الشـطرنج بشـكل سـليم، يـتعين النظـر إلى نسـق المبـادئ المتزامن للقيام بحركات. ذلكم النسق المشكل ضمنياً الأسـاس في كـل لحظة من اللعب، كما أنه يسبق أي حركة فعلية ـ على الأقل طالما أن اللاعب قد تمثله قبل بداية اللعب.

نفس الأمر بالنسبة للغة، فنسق "اللسان" يسبق أي تلفظ فعلـي، مادام على الأقل يتعين على المتكلم امتلاكـه حتـى قبـل الشـروع في الكلام. والمتكلم الذي يعرف كيف ينطـق هـذه الألفـاظ فقـط، لـيس بوسعه استعمال اللغة للدلالة أو حمـل المعلومـات، لكـون تلفظـه ذا طبيعة مثل طبيعة صوت الطائر. فقيمة المعلومـات لإشـارة مـا، كمـا تبين النظريـة الحديثـة للمعلومـات، متناسـبة مباشـرة مـع سلسـلة

الإشارات الممكنة التي لم يتم اختيارها. وإذا فلتعليل اللغة بشكل سليم، يتعين فهم النسق المتزامن "اللسان"، أي ذلك النسق المشكل علة كل كلمة في أي لحظة من التلفظ.

وبالطبع، ليس المتكلم وحده من يتمثل نسق "اللسان" من قبل، وإنما المستمع أيضاً، إذ يتعين أن يكون مشتركاً ويتقاسمه جوهرياً المجتمع برمته، وليس بوسع أي فرد اختلاق كلمات ومعاني جديدة: " إن [اللسان]، كما يرى سوسير جانب اجتماعي من الكلام خارج الفرد الذي ليس بوسعه خلقه أو تغييره لوحده، من حيث إن وجوده مرتهن بنوع من التعاقد بين أفراد الجماعة(1).

لكن السمة المميزة لهذا التعاقد، لا تمنح أحداً الفرصة لتقييمه قبل التوقيع عليه، فالفرد يتشرب اللغة قبل أن يكون بوسعه التفكير بمفرده. وبالفعل، فتشرب اللغة هو الشرط الحقيقي للقدرة على التفكير. ولئن كان بوسع الفرد رفض معارف محددة يلقنها له المجتمع بجلاء، فبإمكانه أن يطرح جانبا اعتقادات محددة يفرضها عليه المجتمع بقوة ـ لكنه يكون قد قبل الألفاظ والمعاني التي عبرها تم تمرير هذه المعارف والاعتقادات، لأن الكلمات والمعاني قد استقرت في ذهنه تحت مستوى الملكية والسيطرة الواعيتين.

ومن ناحية واضحة، قد لا نكون بحاجة إلى تقييم التعاقد، بأي حال، ولا إلى الحسم فيما إذا كان صوت محدد دال مناسباً أو غير مناسب لشيء مدلول محدد، وما خلا حالات قليلة من المحاكيات الطبيعية الحقيقية، فإن العلاقة بين المدلول والدال غير محفزة ومتنافرة بشكل مواز دائماً. فالاعتراض على الطريقة التي يرتبط بها نطق "ك ـ ل ـ ب" (d-o-g) لجنس مميز من رباعي القوائم قد ـ

يكون عبثياً كما الاعتراض على الطريقة التي يرتبط بها بيدق الشطرنج عند حركة خاصة. ببساطة ليس ثمة علاقة طبيعية قد يتم إزاءها تقييم علاقة العلامة. إن اللغة ضرورية من جهة (لكون مستعمل اللغة يتعين عليه قبولها كما هي)، واعتباطية من جهة أخرى (قد كانت ستكون مختلفة تماماً). بتعبير آخر، اللغة اصطلاحية.

II

يفضي مفهوم "اللسان" على نمو حتمي تقريباً إلى المفهوم الذي نعته سوسير بـ "القيمة" - وما سأنعته هنا بـ "التمايز". فإذا كانت اللغة من حيث هي دالة، معتمدة على اختيار إحدى المفردات اللسانية أمام مفردة ممكنة أخرى، فإنها كدالة لا تعتمد على خاصيات إيجابية مميزة لما تم التلفظ به، وإنما معتمدة على الاختلاف الشكلي بين ما تم التلفظ به وما لم يتم. وهكذا، فالجملة المنطوقة بصوت جهير أو مكتوبة بخط متقن لا تحمل معلومة أكثر من نفس الجملة المنطوقة بصوت واهن (مادام هذا الصوت مسموعاً)، أو مكتوبة بخط غير متقن (مادام الخط مقروءاً). ما يهم في مسألة الدلالة هو الاحتفاظ بالعلاقات الشكلية لنفس البنية. وما يهم هو أن "أ" المكتوب بخط غير متقن له نفس العلاقة مع "ب" بالخط المتقن - ونفس الأمر مع "أ" المنطوق (جهرياً أو واهناً) في علاقته بـ "ب" (المنطوق جهرياً أو واهناً).

مرة أخرى، بوسع تناظر لعبة الشطرنج أن يكون موضحاً. فالخصائص المادية المميزة لرقعة الشطرنج والبيادق غير ذات صلة بالموضوع في بعض النواحي. مثلاً، حين يتم اللعب بالتناوب، قد يقوم لاعب بحركاته على رقعة صلبة ببيادق خشبية، ويقوم آخر بحركاته على طقم متحرك. وكلاهما سيكتب بشكل افتراضي حركاته بعلامات رمزية معيارية، Q4 إلى K5، إلخ. ومع ذلك، يظل اللعب، كلعب، واحداً وليس غيره. هكذا، فاعتبار الشطرنج لعبا هو اعتبار الرقعة والبيادق شكليا، من حيث تجريدها لحالتها الفردية الكاملة، أي من ماهيتها (Quidditas).

هذا التفكير المجرد يعمل بواسطة بنية منظمة من الفجوات المطلقة. ففي عالم الأشياء، لا يقف بيدق الشطرنج البتة بدقة وسط الرقعة لأنه دوماً باتجاه جهة أو أخرى، وربما يتطابق جزئياً حتى مع رقعة مجاورة؛ لكن لا شيء من هذا يهم في الشطرنج بما هو لعبة. في اللعب يكون البيدق ببساطة وكليا فوق الرقعة حتى يتطابق جزئيا إلى الحد الذي يكون فيه ببساطة وكلياً في الرقعة الأخرى. من ثمة ليس هناك درجات لصفة الفوق، ولا انتقالات بين الرقعتين. فالرقعة متمايزة داخل 64 نوع متميز تماماً من المكان.

نفس الأمر في حالة اللغة، فالدوال، على سبيل المثال، علامات واضحة وأصوات مسموعة ـ لكن ليس بنفس المستوى كما المعالم والأصوات العادية غير الدالة. إن اختلاف المستوى واضح من الطريقة التي وفقها نتمكن من الاستماع إلى عبارة منطوقة بوهن بالإضافة إلى حجم كبير من الأصوات غير الدالة. فالعبارة التي نسمع هي نمط شكلي من الأصوات المتمايزة ضمن أصناف متميزة.

وقد تتنوع الأصوات الفعلية. كما أشار سوسير داخل أصنافها إلى حد بعيد:

> مثلاً في الفرنسية، لا يمنع الاستعمال العام لحرف r الخلفي العديد من المتكلمين من استخدام أسلة اللسان المكررة، لكونه لا يشوش على اللغة إطلاقاً، ما دامت اللغة متطلبة فقط أن يكون الصوت مختلفاً، وألا تكون له ميزة ثابتة، كما قد يتصور المرء.(2)

ولأن لكل صوت خصوصياته المميزة، فقد تنطق عبارة ما بسرعة أو بجهد، أو بفظاظة، أو بتدفق، أو بلكنة محلية، أو عبر مكبر صوت مشوه، وبوسعنا فوراً التكيف مع غرابة أي مفردة صوتية فردية شرط أن يكون التحول متناغماً. ما يهم هو الاحتفاظ بالنسق الكلي للاختلافات: "فليس الشيء الهام في اللفظة هو الصوت، وإنما الاختلاف الصوتي هو ما يجعل ممكنا تمييز هذه اللفظة عن الألفاظ الأخرى".(3)

بشكل مخالف، إذا لم يتم الاحتفاظ بالنسق الكلي، ستمنعنا عاداتنا في السمع في الواقع عن التكيف مع الاختلافات الجديدة. فالمتكلم الفرنسي الذي سمع دائماً صنفاً واحداً من "r" بنطق أسلة اللسان المكررة، يصعب عليه تمييز ما يحدث في لغة يكون فيها الاختلاف بين النطقين ذا أهمية. وعلى نحو مشابه، سيجد المتكلم الإنجليزي الذي سمع دائماً صنفاً مفرداً من "ذ" (th) في "ذاك" (that) و"لص" (thief) [ثيف] صعوبة في التمييز الذي يحدث في لغة يكون فيها الاختلاف بين الصوتين ذا دلالة. إن الاختلافات في

كلتا الحالتين جلية إلى حد بعيد، لكننا نطابقهما بصفة آلية بحيث ليس بالوسع فكهما إلا بجهد كبير. وإذا، فالأصناف المميزة في نسقهما اللساني من التجذر بعمق بحيث لا نسمع البتة في الواقع الصوت الفردي بالكامل.

ينطبق مبدأ التمايز أيضاً على المدلولات التي وإن كانت مفاهيم، فإنها ليست بالشكل الذي نرى به المفاهيم عادة. فطريقة التفكير في المفاهيم عند سوسير لا علاقة لها بالصور أو المرات أو الأشياء، الذهنية من أي نوع: ولأن المفاهيم متمايزة بصرف فإنها غير محددة إيجابيا من قبل مضمونها، بل سلبياً من خلال علاقاتها بالمصطلحات الأخرى للنسق. إن خاصيتها الأكثر دقة هي ما يكمن فيها وليس في الأخريات.(4) من ثمة فهي شبيهة بعيون شبكة معينة بحدودها، لكنها فارغة في حد ذاتها.

لنفترض المفهوم الذي تدل عليه لفظة "اغتصاب". يفضي هذا المفهوم في الواقع إلى أحاسيس قوية، ومع ذلك، فإنه فارغ في حد ذاته ـ وكأن احتقار اللفظة قد زاغ بالتفكير عن حقيقة الاغتصابات، ووحدة اللفظة قد زاغت بالتفكير عن الطرائق الخاصة والمختلفة التي تحدث فيها الاغتصابات في الواقع، وبالتالي العجز العام عن التعرف على درجات أو انتقالات في الاغتصاب: فبرأي المجتمع، المرأة التي لا تغتصب فقط ليست مغتصبة بالكل. وبوسعنا هنا الخلوص إلى أن معنى الاغتصاب ليس فقط مضموناً إيجابياً مميزاً للفظة في حد ذاتها، وإنما يعتمد على وضعها ضمن نسق يتضمن لفظتين متقابلتين مثل "الحب" و"الزواج". إن ما هو "الزواج" ليس

ما هو "الاغتصاب": بمعنى الاستحسان والالتزام القانوني المستقطب في مقابل المقت والعمل الإجرامي.

لقد كانت الخصيصة العلائقية لمعنى الاغتصاب واضحة بشكل خاص منذ أن شرع دعاة المساواة بين المرأة والرجل في الإصرار على الحديث عنه داخل الزواج. ولكن لماذا ثبت أنه من الصعب إقناع المجتمع على العموم بتقبل جمع هذا المعنى؟ الواضح أن حقيقة الجنس بالقوة قد تكون معادلة للقسوة والذل داخل وخارج الزواج، لكن ليس بوسع معنى الاغتصاب أن يحيل ببساطة على الحقيقة بهذا الشكل لكون ذلك يعتمد على التقابل المؤسساتي بين معنى الاغتصاب ومعنى الزواج.

إن نسق معاني ـ الأصناف التي ينقلها المجتمع إلى الأجيال المتعاقبة يوجد ككل متواقف. فتغيير مدلول يستلزم تغيير الآخرين كذلك، بحيث إذا سقطت لفظة "يخشى" (craindre) من اللغة الفرنسية، كما يذهب سوسير إلى القول، فإن حدود الألفاظ المجاورة مثل "يخاف" «avoir peur» سيتعين نقلها لتدمج في حيز المخلفات. إن اللغة نسق تستطيع أجزاءه ويتعين النظر إليها في تماسكها التزامني.(5)

وإذا تم فهم هذا "التماسك التزامني"، نفهم حقاً معنى لفظة فردية ما. قد يكتشف الشخص الذي يزور المجتمع الغربي بسهولة أن الاغتصاب يعني الجنس بالقوة، لكنه لن يستوعب الخصيصة المميزة التي تكتسبها اللفظة فيما يتعلق بألفاظ أخرى كـ "الحب" و"الزواج". وبشكل مماثل قد يكتشف زائر من المجتمع الغربي بسهولة أن بعض الألفاظ في لغة قبيلة هندية تعني "الخال" وأخ

زوجة الأخ، ومع ذلك لن يستوعب التفاعلات التي تحبس الألفاظ [المرتبطة بأسماء العائلة] في نسق وتجعل المعاني دالة. إن النسق المتواقف والإجمالي لأصناف معاني المجتمع يحمل حقاً طريقة النظر إلى العالم من حيث هي طريقة متوافقة كاملة.

III

لكن ذلك مختلف تماماً عن المقاربة الأنجلوساكسونية، حيث رام الفلاسفة الأنجلوساكسونيون، وهم أول من نظروا إلى اللغة (في نفس الفترة تقريباً مع سوسير) إعلاء مفهوم اللغة للحط فقط من شأن المفهوم الذهني. فإذا تعين على الألفاظ أن تكون بديلاً للأفكار وليس لأشياء ملموسة مميزة، فإن عالم هذه الأشياء، على العكس، يبرز بقوة عبر هذا الاختزال لمقابله القديم الذي هو عالم الذهن. ولقد بدت اللغة بشكل فلسفي عند هؤلاء الفلاسفة مقدمة طريقة جديدة لاستيعاب الأهداف التقليدية للنزعة التجريبية الأنجلوساكسونية التقليدية.

هكذا، رأى علماء الذرة المنطقيون والوضعيون المنطقيون منذ البداية إلى مرجع أو (مدلول) «Bedeutung» اللفظة. لأن اللغة بدون مراجع لا دلالات لها. وتشكلت الآلية الكلية من إغفال المعنى «Sinn» وربط الدال مباشرة بالشيء الملموس الخاص المحال عليه،

وأمست المعاني من حيث هي مفاهيم في عالم الذهن زائدة، ولم يبق سوى عالم الأشياء الملموسة الخاصة المرتبطة بها.

ولعل اسم العلم في اللغة العادية هو الحالة الأكثر جلاء للترابط المباشر بين الدال والمرجع. فأسماء مثل "ماري سبراغونز" أو "بلوبيل" أو "وووومولو"، لا تعمل على شكل مفهوم، وإنما نشير إلى شيء ملموس مميز، ولا تقول أي صنف هو. (بالطبع ومن المرجح أن تكون ماري سبراغونز إنساناً أو أنثى، لكن قد يرتبط الاسم أيضاً بزهرة أو مركب). وعليه لا نستغرب لكون علماء الذرة المنطقيين والوضعيين المنطقيين يميلون إلى اعتبار أسماء العلم كشكل مثالي للغة يشكل علة كل الأشكال الأخرى. على سبيل المثال، اعتقد برتراند راسل أن لفظة بحار قد تكون ويجب عليها، نظرياً على الأقل، أن تشكل مفردة ضمن كل الأسماء وكل الأفراد الذين كانوا ولا يزالون بحارة: "هنري سميث"، "جاك دوبوا"، هوارشيو نيلسن"...إلخ إلى حد القرف.(6) والنتيجة أن صنفاً عاماً لمعنى مفهومي قد تعاد كتابته أو يجب أن تعاد كتراكم لإشارات مميزة غير ذات معنى مفهومي.

تفضي الإشارة إلى أسماء مفردة إلى الإثبات في الجمل ككل. فضمن ترتيبات صحيحة أو خاطئة للأسماء، ترتبط اللغة بما هي إثبات مباشرة أمام عالم الأشياء الملموسة المميزة. ومرة أخرى، لن نستغرب لكون علماء الذرة المنطقيين والوضعيين المنطقيين قد مالوا إلى اعتبار الإثبات نمطاً مثالياً يشكل أساس كل الجمل. مرة أخرى، يقدم برتراند راسل تقنية إعادة كتابة ملائمة في نظريته الجنينية حول التوصيفات.(7) فما الذي يحدث حين تعاد كتابة

"ملك فرنسا الراهن أصلع" بهذه الصيغة: "هناك شخص واحد وشخص واحد فقط هو ملك فرنسا الراهن، وهذا الشخص أصلع،؟ في الجملة الأصلية ثمة افتراض بخصوص الوجود الراهن لملك فرنسا، لكن في النسخة المعاد كتابتها، تم التمكن من هذا الافتراض وجعله واعيا، وتحول إلى إثبات واضح. والنتيجة أن حجم الإثبات قد تزايد، فيما تقلص حجم الافتراض.

من المؤسف أن المقاربة الأنجلوساكسونية للغة أحادية الجانب بشكل يائس، ومن ثمة تصطدم تقنية إعادة كتابة الجملة بحقيقة أن الإثبات يعتمد جوهرياً دائماً على مستوى ما من الافتراض المشترك بين المتكلم والمستمع. فقد يزيل الافتراض بأن هناك وجوداً راهناً لملك فرنسا، لكن يظل الافتراض بأن هناك شيئا كملك حاضر. وهنا يزود سوسير بترياق ضروري مع تأكيده على الجانب الاجتماعي للغة التي في،نظريته، تمرر باستمرار وبخفاء إلى أذهاننا العالم الكلي للافتراض الذي سوف لن يصل إلى الحسم. وما فوق البنيويون بعد سوسير مهتمون بشكل دقيق بهذه الافتراضات مثل الافتراض بوجود شيء كملك. وبمقتضى التحليل ما فوق البنيوي، فإن حجم الافتراض هو ما يتزايد، في حين يتقلص حجم الإثبات.

وبخصوص تقنية إعادة كتابة اللفظة، يبرز المشكل، على عكس أسماء العلم، في كون الأصناف العامة للمعنى المفهومي تطبق بدرجات وأوقات مختلفة. فالعديد من الناس "بحارة" خلال يوم في الأسبوع، وأغلبهم، بحارة، مرة في الحياة. وسوسير يمد بترياق ضروري مع مبدئه في التمايز الذي وفقه يتعين توصيف صنف عام من المعنى المفهومي فيما يتعلق بحدوده الخارجية لا مضامينه، أي

الأفراد الخاصين الذين تراكم داخلهم. وحاول ما فوق البنيويون الذين جاءوا بعد ذلك، خاصة ليفي ستراوس، وإيكو، وديريدا، قلب الجداول والبرهنة بكون أسماء العلم نفسها مقولات عامة للمعنى المفهومي في الواقع.(8)

وبخصوص الآلية العامة لإغفال المدلولات وربط الدوال مباشرة بالمراجع، فإن ذلك يبدو معقولا فقط ما دام المرء يرى إلى اللغة في علاقتها بـ "اللسان". فلفظة "كلب" بوسعها أن تشير إلى هذا أو ذاك الكلب أو بعض الكلاب أو أي كلب فقط عندما تصل اللغة إلى التلفظ الفعلي. غير أن مفهوم سوسير لـ "اللسان" يؤسس مجالاً شاملاً لا تكون فيه الألفاظ قد بدأت بالإشارة تماماً. إذ أن لفظة "كلب" في اللسان ليست سوى احتمال أو إمكانية للكلاب. إن الدال «sinn» كأحد النوعين من المعنى عند فريدج يجب أن يوجد في "اللسان" أما المرجع «Bedeutung» فلا. في حين يشكل التميز الثنائي للدال والمدلول عند سوسير أهمية خصوصاً فيما يتعلق بما يهمله (9) وحتى عندما يقترح أحدث ما فوق البنيويون، والمابعد بنيويون الاستغناء عن المدلولات أيضاً، فإنهم ما زالوا يتحركون في نفس الاتجاه، وليس إلى الخلف باتجاه عالم المراجع، بل باتجاه عالم لا يتكون إلا من الدوال.(10)

وبالفعل، فقد تغيرت المقاربة الأنجلوساكسونية للغة بشكل كبير منذ بداية القرن العشرين، خصوصاً منذ أن تجاوزت فلسفة اللغة العادية النزعة الذرية المنطقية والنزعة الوضعية المنطقية. ولكون العلاقة بين ما فوق البنيوية وفلسفة اللغة العادية قضية معقدة، فسوف لن أسعى إلى تدليل تعقيداتها. يكفي القول إن فلاسفة اللغة

العادية حولوا تركيزهم إلى الاستخدام العملـي للألفـاظ في وضـعيات ملموسة مميزة بعيداً عن الأسماء والإثباتـات والانعكاسـات في ألفـاظ لأشياء ملموسة مميزة. ومع ذلك يترك هذا التركيـز، اللغـة منطمـرة بشكل راسخ في العالم الملموس الخاص كما كان دائما. ولـئن لم يعـد مطلوباً من اللغة *الانعكاس* بصورة حقيقية، فمـا زالـت ملزمـة بـأن تعمل بصورة حقيقية. فكأسلافهم يطمـح فلاسـفة اللغـة العاديـة إلى طمس الأوهام الميتافيزيقيـة الـتي خلقتهـا افتراضـاً لغـة تعلـو علـى موقفها الخاص في العالم الملموس المميز. غير أن هذه المقاربـة بعيـدة دائما كل البعد عن سوسير، باعتبار أن مقاربته كما سـنرى، تسـير أساساً باتجاه طمر العالم الملموس الخاص للغة.

2- من دور كايم إلى ليفي ستراوس

I

فيما اعتبر سوسير عموماً أب الحركة ما فوق البنيوية، ظلت شراكة دور كايم نهباً للصمت بصورة كبيرة، ومرد ذلك، دون شك، إلى خطأ سياسته العتيقة، وذلك النوع المحافظ الغريب "للاشتراكية" الوثيقة الصلة في الواقع بنزعة موسوليني النقابية منها إلى أي نوع ثوري للاشتراكية. ورغم ذلك فإن التقليد الفرنسي للانثربولوجيا الاجتماعية التي أسسها كانت ثورية، من حيث انتباهه لإمكانيتها الثورية. وفوق ذلك، فقد أفضت مجابهاته لمفهوم الذات الفردية إلى رسم الطريق أمام ما فوق البنيويين الذين سيأتون بعده. "فالأفراد هم نتاج الحياة العامة أكثر بكثير من محدداتها".(1) إن مفهوم الذات الفردية، بحسبه، حديث نسبياً، وحادث سطحي في تاريخ الإنسان بشكل نسبي.

وبما أن دور كايم يؤسس تفسيره على الحياة العادية لا على الأفراد، فإنه ينظر إلى المجتمع كشيء أكثر من تجمع، لكون وجود "التمثلات الجماعية"، كما يذهب إلى القول، كما تولدها مشاركة الإنسان، مختلفة إلى حد بعيد عن نوع التمثلات التي يولدها الأفراد.

> إن التمثلات الجماعية خارجة عن الأذهان الفردية... باعتبارها غير مشتقة من هذه الأذهان، ولكن من ترابطها، وهو أمر مختلف جداً...فالإحساسات الشخصية لا تصبح اجتماعية إلا عن طريق ترابط بمقتضى فعل قوى فريدة ناشئة من الترابط...إنها تصير شيئاً آخر.(2)

هذه الادعاءات تتبعد دونما شك أمام الحس المشترك، إذ كيف بوسع التمثلات الذهنية أن تظل على قيد الحياة خارج الأذهان الفردية؟ وضمن أي وسيط بوسع الأفكار، والاعتقادات والإحساسات أن ترتكن إن لم يكن في عقول وأجساد الأشخاص؟ إن للحس المشترك حدوده، وهذه الحدود تشرع فوراً في إجلاء ذاتها لما يحاول المرء رسم كل الظواهر الاجتماعية بالعودة إلى الأصول الفردية.

لنفترض ببساطة فريقاً اجتماعياً، مثلاً عصابة من المراهقين. ماذا يحصل حينما يصبح فجأة مقصفاً معيناً مكاناً "داخله" تجتمع العصابة؟ وهل بوسعنا في الحقيقة اختزال ظاهرة "داخل" إلى تجمع الميولات والأحكام الشخصية؟

وهل يتعين أن يكون أحد الأفراد هو من يعشق أصلاً المقصف لصالحه بشكل صرف؟ بالتأكيد قد يكون جد صعب الوقوف على المصدر الأصلي، لكن من المرجح أن يبدو وكأن كل واحد ينتابه إحساس الميل من شخص آخر، قبل الوصول دائماً إلى حكم شخصي على المسألة تماماً. وربما يكمن الإحساس أساساً في أذهان الأشخاص، لكنه لن يتولد بالشكل الذي نفترضه عادة. بإيجاز، ليس المقصف هو الداخل، لأن كل شخص مولع به، ولكن شخصا آخر يميل إليه.

لعل ظاهرة المعتقد الديني هي المثال الشهير "للتمثل الجماعي" عند دوركايم. فقد سعى علماء الأنثربولوجيا، خصوصاً الأنجلوساكسون، اقتفاء أثر هذا المعتقد بالعودة إلى الأصول الفردية، وإلى التأويلات الخاطئة الماقبل علمية للتجربة التي يسقط فيها الكائن البشري العادي بمفرده. على سبيل المثال، كان تايلر وسبينسر قد اقترحا أن البدائي، عند تذكره لأحلام يعيش فيها هو ورفاقه حيوات

منفصلة عن أجسادهم العادية اليقظة، قد يصل إلى الاعتقاد بوجود أرواح تطوف بحرية شخصية؛ وكان مولر وجيفونز قد اقترحا أن البدائي، مرهوباً بالقوى القاهرة للعواصف، والنار... إلخ، ومیالاً إلى توصيف كل هذه القوى بألفاظ بشرية، قد يصل إلى تنسيب قوى شبه إلاهية إلى الطبيعة؛ واقترح فريزر وبواس أن البدائي، بعجزه عن تمييز علاقات التشابه والتجاور عن علاقات السببية الحقيقية، قد يصل إلى تطوير نسق خرافي خالص للسحر الطقوسي كوسيلة للاحتماء من العالم الرهيب. إزاء هذه النظريات

يـذهب دور كـايم إلى القـول إن البـدائي يفكـر بلغـة القـوى، الغـير شخصية أكثر من الأرواح الشخصية، وأن هذه القوى تعيش بسهولة في جذور الأعشاب، وفي شـعر الإنسـان كمـا في الـنيران والعواصـف الرومانسية الكبرى، وأن السـحر الفردانـي ذي الخدمـة الحـرة هـو برعم الدين الاجتماعي لا العكس. وعمومـاً فأشـكال المعتقـد الـديني التي تتخذها هذه النظريات كشكل أولي لهي في الواقـع اشـتقاقات حديثة وأكثر تطوراً.

يحدد تعريف المعتقد الديني الأولي عند دور كـايم المسـار الكلـي لبرهانه، وللمسار الكلي للانثربولوجيا البنيوية الـتي جـاءت بعـده. فالمعتقد الديني بحسبه يبدأ بالفصل بين المقدس والمـدنس. ولا يـهـم ما إذا كان المقدس يعتبر كشيء خارق بالمعنى الحـديث، ولا حتـى إذا كان يعتبر كشيء أعلى أو متعال. إن ما يهم ليس المقدس في حد ذاته تماماً، وإنما الفصل الذي يميزه عن المدنس: فـالميزة الحقيقيـة للظواهر الدينية تكمن في أنها تفترض دائماً تقسيماً ثنائيـاً للكـون في كليته؛ المعروف والقابل للمعرفة، ضمن فئتين تحتضنان كل مـا هـو موجود، لكنهما تعزلان الواحد عن الآخر جذرياً. إن ما يهم هـو أن المقدس ينظر إليه *كعالم معزول*.

لا مـراء أن هـذا التعريـف يفضـي إلى الطوطميـة كشـكل أولـي للمعتقـد الـديني، ودور كـايم يأخـذ أمثلتـه الطوطميـة مـن القبائـل الأسترالية الأصلية، رغم أن الممارسة الطوطمية مشتركة علـى نحـو محتمل في كل المجتمعات البدائية. في الطوطمية تتمسك كل عشيرة داخل القبيلة بأشياء مقدسة، وتحتفظ معها بعلاقـات خاصـة وغـير طبيعية. وسيكون محرماً على أفراد عشيرة الأيمو☆ دائمـاً أكـل هـذا

الطائر وفي نفس الآن قد تكون هي الوحيدة المسموح لها بقنصه وقتله. هكذا، يشرح دور كايم الأنساق المعقدة للمحرمات والممنوعات الأكثر شيوعاً في المجتمعات البدائية: بوصفها محافظة على اختلاف المقدس، وواضعة إياه بمعزل عن المدنس.

ثمة تناظر هنا مع حالة عصابة المراهقين والمقصف، رغم أنه بعيد ومتواضع، ذلك أن "الجواني" في المقصف، كما رأينا لا يتحدد ببساطة بالخصائص القابلة للولع به من حيث هو مكان في حد ذاته. فجوانية هذا المكان تعتمد على "برانيته": الأمكنة الأخرى، أي على تقسيم ثنائي عام تلاحظه العصابة وتحافظ عليه (في أي وقت ما) بين ما هو "الجواني" وما هو "البراني". فالعصابة تقترب من بعضها البعض، وتميز نفسها عن باقي المجتمع. إنها وحدة لكل أولئك الذين يرون العالم بنفس الطريقة (لاحظ بشكل عرضي كم مرة يتم التعبير عن هذه التقسيمات الخاصة بألفاظ متعارضة مميزة: "زائف" في مقابل "ثقيل" و"اختيار" في مقابل "مرتخ" إلخ. يبدو أن كل فريق ـ أو كل جيل على الأقل ـ يضطر إلى استحداث ألفاظه الجديدة لمعناه الجديد عن ما هو "الجواني" وما هو "البراني").

نفس الأمر مع عشيرة الطوطم، التي من خلال ملاحظتها ومحافظتها على التقسيم المميز بين المقدس والمدنس، تتقارب، وتميز نفسها عن باقي القبيلة. إن العشيرة وحدة كل أولئك الذين يعيشون تجربة العالم بنفس الطريقة. هكذا، يذهب دور كايم عبر تثويره الواضح لنظام الأشياء إلى القول إن التقسيم بين المقدس والمدنس يوجد بالفعل من أجل وحدة العشيرة. فالحاجة إلى رباط اجتماعي

هي الباعث خلف النسق الطوطمي العام. ولأن العشيرة تحافظ على تقسيمها الخاص للمقدس والمدنس، فلأن ذلك التقسيم يحافظ عليها. والخلاصة، أن الطوطمية ليست مسألة علاقة الإنسان بالعالم الطبيعي بالكل، حتى وإن وجهت الشعور الديني نحو النبات والحيوان (لا النبات - الطوطمي أو الحيوان الطوطمي اللذين تعبدهما العشيرة، والأنواع العديدة المرتبطة بهما والتي تعتبرها العشيرة مقدسة). إنها مسألة علاقة الإنسان بالإنسان. فعندما يعبد أفراد العشيرة نباتاً طوطمياً خاصاً بهم، فإنهم في الحقيقة يخضعون لمبدأ اجتماعي عن طريقه يرتبطون فيما بينهم كأفراد. وليس بوسع إله العشيرة من حيث هو المبدأ الطوطمي أن يكون شيئاً آخر سوى العشيرة ذاتها مشخصاً وممثلاً للخيال بموجب الشكل المرئي للحيوان أو النبات الذي يصلح كطوطم.(4) إن الطوطم هو علامة العشيرة على ذاتها وبمفردها.

ومع ذلك فالعشيرة تجهل أن الطوطم هو علامة على ذاتها وبمفردها. فقدسية الإيمو معاشة كخاصية للعالم الخارجي، كما سرعة ركض الإيمو أو عادات الطعام. تلكم هي المفارقة ما فوق البنيوية بشكل مميز. ولئن كان النسق الطوطمي قد خلقه الإنسان ومن أجل الإنسان، فإنه يهرب من الوعي ومن مراقبة أي إنسان فردي، من حيث انتماء النسق إلى علاقات الإنسان بأخيه الإنسان. فالأشخاص الفرديون مقيدون به بنفس الطريقة التي هم مقيدون بها بخصائص العالم الخارجي.

II

لقد ظلت الآثار الأكثر ثورية في الأنثربولوجيا الاجتماعية عند دور كايم راكدة لمدة طويلة.

والحق يقال إنه كان دائماً هناك شيء غريب ومقلق حول مفهوم دور كايم "للتمثلات الجماعية".

وعلى الرغم من المؤهلات، فقد آمن جوهريا بنوع ذهن فوقي اجتماعي يحوم فوق تفكير الأذهان الفردية بنفس الطريقة التي يحوم بها الذهن الفردي فوق العناصر العصبية للدماغ. لكن الأذهان الفوقية لا تنتمي إلى مملكة العلم أكثر من مملكة الخيال العلمي؛ ولدور كايم تصور تناظري بين وحدة المجتمع ووحدة تفكير الذهن الفردي، وكان على هذا التناظر أن يزاح قبل نشوء الأنثربولوجيا البنائية الصحيحة.

بوسعِ المرء حتى عند تأويل الطوطمية أن يلاحظ تحولاً استفهامياً في الطرح عندما يجهد دور كايم في تطبيق تناظره، بحيث يحدث التغيير في الفصل السادس من "الأشكال الأولية للحياة الدينية" عندما يصرح فجأة بوجود مبدأ طوطمي أساسي مفرد خلف النباتات الطوطمية والحيوانات الطوطمية المختلفة جداً، التي تقدسها العشائر المختلفة، إذ سمح له ذلك بنقل مصطلحاته من العشيرة إلى القبيلة، لكنه كان يتهرب من النتائج التي تبدو لا محيد عنها في طرحه - أي أن النسق الطوطمي، بتعميق إحساس

كل عشيرة باختلافها عن العشائر الأخرى، سيوحد العشيرة على حساب وحدة القبيلة في مجملها. وإذ يقدم دور كايم المبدأ الطوطمي الأساسي المفرد، فإنه ينجح في الإدعاء بكون المبدأ العام يوحد القبيلة بنفس الطريقة وبذات الآن مثل ما يوحد نبات طوطمي أو حيوان طوطمي العشيرة، بل إنه يذهب إلى حد اشتقاق التطور المتأخر لفكرة الإله الواحد من النسق الطوطمي، والتطور اللاحق للمجتمعات الحديثة الواسعة النطاق كما توحدها فكرة الإله الواحد.

لسوء الحظ، ليس هناك في الواقع من سبب للافتراض بوجود مبدأ طوطمي أساسي واحد. ورغم كل شيء، ومع إحالة خاصة على الطوطمة، فإن دور كايم هو من أكد قائلا:

> لا ينشأ الدين من مبدأ وحيد يكون نفسه دائماً ومع ذلك جوهرياً، رغم تنوعه بحسب ظروف بمقتضاها يتم تطبيقه. إنه على الأرجح تشكل كامل لأجزاء متميزة ومخصصة بشكل نسبي.(5)

ويحاول الأنثربولوجي في دراسته للطوطمية أن يستخلص بدقة كبيرة المبدأ العام من تنوع النباتات الطوطمية والحيوانات الطوطمية. لكن ليس هناك دليل بكون المبدأ العام هو ما يبعد البدائي نفسه.

مع مجيء ليفي ستراوس تم إبطال التناظر بين وحدة المجتمع ووحدة تفكير الذهن الفردي، إذ "كتلميذ متقلب الأهواء" لدور كايم (كما ينعت نفسه في إهدائه ضمن كتاب الأنثربولوجيا البنائية) يشرح الوحدة الاجتماعية من ناحية التواصل. فالمسألة لم تعد مسألة مبدأ واحد يتمسك به كل أفراد القبيلة، كما التمسك بمركز واحد،

بل إنهم بالأحرى مرتبطون بنسيج دائم، وإجراءات متحركة جيئة وذهابا. إذا، بمجيء ستراوس لم تعد الوحدة مرتبطة بالمركزية.

ظهر هذا الموقف الجديد أول الأمر في نظرية ستراوس حول علاقات القرابة. لكن هناك إشارات نحو هذه النظرية عند الأنثربولوجيين الفرنسيين الأوائل. لقد أشار دور كايم إلى التمييز الحاسم بين القرابة الثقافية وقرابة الدم البيولوجية، وأشار مارسيل موس إلى عناصر التبادل المندرجة في الزواج الاغترابي (زواج النساء من رجال غير الرجال المنتمين إلى عائلاتهن المباشرة).(6) لكن ليفي ستراوس يعطي لطرحه منعطفاً جديداً تماماً حين يعتبر تبادل القرابة نسقاً من التواصل. ورغم أن تفاصيل تنميطه الحاذق بجلاء لعلاقات القرابة قد تحداه الأنثربولوجيون الأنجلوساكسون مع بعض النتائج، فما زلت مقاربته العامة تحمل بعض الإقناع.

حسب ليفي ستراوس، يزود التبادل ـ وبالنتيجة قانون الزواج الاغترابي الذي يعبر عنه ـ بوسيلة لربط الأفراد جميعهم، ووضع القوانين المصطنعة من الآن فصاعداً فوق الصلة الطبيعية للعائلة من حيث هي قوانين القرابة التي حكمها القانون.(7) وقد رام الأنثربولوجيون الأوائل، أمثال رادكليف براون، تأسيس علاقات القرابة على الوحدة البيولوجية للعائلة، وعلى علاقات الزوج بالزوجة، والأخ بالأخت، والأب بالابن، بيد أنهم عجزوا عن تعليل الدور الاستثنائي "للخال" في المجتمعات البدائية، الذي تبدو علاقته بالطفل عادة هامة مثل علاقته بالأب. بل إن ستراوس من طرحه المنطلق من برهان راد كليف ـ براون، يوضح نوعا من قابلية التبادل بين أدوار الأب والخال في المجتمعات البدائية بجنوب

إفريقيا، من حيث إن هـذا الأخـير في بعـض القبائـل يتعامـل معـه بحميمية، ويتعامل مع الأب باحترام، فيما يتعامـل مـع الخـال في قبائل أخرى ـ تكون أحياناً مجاورة ـ باحترام، والأب بحميمية.(8) وبناء عليه ينبذ ستراوس الوحدة البيولوجية لصالح وحـدة التبـادل الواسعة، وهي وحـدة تتضـمن أيضـاً علاقـة أخ الأم بـابن الأخـت. هكذا، لا يوثق الزواج الرجل والمرأة وحسب، بل الرجل الذي يهب امرأة والآخر الذي حازها. ولا ينتهي التبادل بصفقة واحدة، وإنمـا يلزم صفقات متبادلة أخرى. إن نسق القرابة، كما يزعم سـتراوس، تحدده العلاقات بين العائلات أكثر مما تحدده داخلها.

مرة أخرى، تهيمن الثقافة على الطبيعة. إذ ليس الزواج البدائي ذا صلة أوثق بالوظيفة التناسلية البيولوجية بصرف أكثر من الـزواج الحديث، مثل ما لا يمكن شرح زنا المحارم المحرم عامـة كضـرورة جينية نشوئية وسمتهـا الغرائـز. إن هـذه الضـرورة المحرضـة علـى تحريم زنا المحارم، هي بالضبط، حسب ستراوس، نفـس الضـرورة المحرضة على دور الخال. إنها ضرورة التبادل والرباط بين الأفـراد والعائلات، أي الضرورة بالنسبة للمجتمع نفسه.

وإلى حد بعيد، يتخذ الزواج الاغترابي عموماً شكل تبادل النساء بين العشائر، بحيث يتعين على النسـاء الـزواج خـارج عشـائرهن، وينسج انتقالهن من عشيرة إلى أخرى نمط التزامات متبادلة عادة ما يكون ذا تعقيد مذهل إلى حد بعيد. والواقع أن العشيرة بحاجـة إلى ما تمتلكه عشيرة أخرى، والعكس. وإذا، يخلـق النسـق الطـوطمي اتكالات متبادلة تماماً عـن طريـق خلـق الاختلافـات. وكيفمـا كـان

الانفصال داخل العشائر اعتباطياً ومصطنعاً في ذاته، فإنه يصلح لإحداث التبادل الاجتماعي.

مثل ما يحدث مع النساء، يحدث مع الطعام والمنتوجات، حيث إن ليفي ستراوس، بتتبع نظريته في القرابة مع نظرية التصنيف الطوطمي بصفة عامة، يوسع نفس الطرح لتعليل الطريقة التي تصنف بها القبائل البدائية أيضاً موضوعات العالم غير البشرية في العشائر. مثلاً، قد لا تتضمن عشيرة الأيمو طيور الأيمو، وبعض الكائنات البشرية وحسب، بل بعض الأنواع من الأفاعي، وبعض النجوم، وبعض الأنواع من الأشجار، وبعض المواقع الجغرافية - باختصار قسم شامل من الكون. وكما رأينا سابقاً، ستكون للكائنات البشرية في العشيرة حقوق مميزة وامتيازات على هذا القسم بمفردهم. فقد يكون أفراد عشيرة الأيمو الوحيدين في القبيلة المسموح لهم بقنص وقتل طائر الإيمو، أو قد يكون أفراد العشيرة التي تحوز بعض البذور، الوحيدين في القبيلة المرخص لهم بتهيئ هذه البذور للأكل، أو قد يكون أفراد عشيرة تتضمن أوتار القوس (لا يسلم أي شيء مهما صغر حجمه من التصنيف) الوحيدين في القبيلة المسموح لهم بصنع أوتار القوس. ضمن هذه الشروط البدائية، يظل الشخص نفسه على نحو ممكن، لامتلاكه نفس القدرة على قنص طيور الإيمو، وإعداد البذور للأكل، وصنع أوتار القوس. غير أن الناس يتحملون الاختلافات المصطنعة. والنتيجة مرة أخرى، هي الاتكال المتبادل والتبادل الاجتماعي.

بالطبع، فبوسع المحرمات المحافظة على هذه الاختلافات أن تبرهن على عدم ملاءمتها إلى حد بعيد. فإذا لم يستطع شخص

قتل طائر الإيمو لنفسه، وإذا ما وجب عليه انتظار شخص آخر لتهيئ الطعام له أو لصنع أوتار قوسه، فمن الواضح أن تعامله مع العالم أقل بكثير من أن يكون فعالاً على نحو أكبر. لكن ليس التعامل مع العالم كل شيء، فمهما كانت فعالية هذا التعامل، يظل الفرد ضمن الشروط البدائية أضعف المخلوقات قاطبة، ولا يبقى على قيد الحياة سوى ارتباط الإنسان بالإنسان. وهكذا، فوظيفة ربط الأفراد داخل المجتمع تشكل، رغم كونها حاسمة وأقل وضوحاً، تعويضاً لعائق النسق الطوطمي.

III

هناك بالطبع مخلوقات أخرى بحاجة إلى مجتمع كيما تظل على قيد الحياة. فالمجتمع البشري ما زال يمتلك، بالتأكيد، شكلاً وحيداً من التبادل الاجتماعي، ألا وهو التواصل عبر اللغة، التي تمنح للإنسان قواه وإيجابياته الخاصة. وحسب ليفي ستراوس، يزود النسق العام للتصنيف الطوطمي بمبدأ أساسي للتواصل عبر اللغة بالإضافة إلى مبدأ أساسي بالنسبة لأشكال أكثر متانة للتبادل.

يتكئ ستراوس في نظرته للتواصل عبر اللغة، على اللسانيات البنائية عند كل من سوسير، وياكوبسن، ومبدئهما "للسان" بما هو تمايز، ويذهب إلى القول إن التصنيف الطوطمي نوع من "اللسان" على أساس أن تقسيم البشر عامة إلى عشائر منفصلة هو فعل أولي -

وربما الفعل الأولي ـ للتمايز. هذا التصنيف يبدو مشوشاً ومتعذراً على الإنسان الحديث: حيث يتم التعامل مع طائر الإيمو بنفس الطريقة المتعامل بها مع بعض النجوم، والأشجار، والأفاعي، إلخ. إن ما يهم هو أن أي تصنيف يضع شبكة على العالم، وأي شبكة تمكن من التواصل. يقول ليفي ستراوس:

> يشكل وجود الخصائص المتمايزة أهمية أكبر بكثير من مضمونها، حالة فعند تجليها، تشكل نسقا بوسعه أن يستعمل كشبكة تستخدم لفك مغاليق النص، وتمكن الشبكة من تقديم التقسيمات والتقابلات، أي الشروط الشكلية الضرورية لإبلاغ رسالة ذات معنى.

إنها مثل إبلاغ وصف لغرفة. يتصور المرء الأبواب والنوافذ والكراسي كوحدات طبيعية للوصف، ولكن لغاية التواصل، قد يقسم أيضا الغرفة عن طريق خطوط متراكبة خفية عبر الفضاء، إلى وحدات غير طبيعية على نحو شامل مثل قطع أحجية الصور المقطوعة. وبهدف التواصل، سيكون الأشخاص المخاطبون قادرين مع ذلك على فك الوصف ـ فقط بشرط أن يستعملوا أيضاً خطوط النسق ذاته لتقسيم الفضاء.

من ثمة يرفض ستراوس إلغاء اللاعقلانيات الجلية للتصنيف الطوطمي، باعتبارها مجرد هلوسات وأخطاء ما قبل علمية ــ وكأن البدائي يترك فقط مخاوفه وتخيلاته ترافق إدراكاته. على أن ليفي ستراوس، مثله مثل دور كايم، يحترم ذكاء البدائي أكثر من جل نظرائه الأنجلوساكسون، بحيث لا يرى إلى التصنيف الطوطمي

كحالة فهم مفهومية يتحكم بها الانفعال الذاتي، وإنما كحالة لنوع مختلف من الفهم المفهومي ذي طريقة مجردة غير مبالغ فيها إلى حد أقصى مثل حساب التفاضل والتكامل الحديث. كما أنه يقيم الدليل على أن تفكير البدائي ينشأ عبر الفهم، وليس العاطفة، بمساعدة التمييزات والتعارضات وليس بواسطة التشويش والمشاركة.(10) فحين يعامل البدائي بعض النجوم بنفس الطريقة التي يعامل بها طيور الإيمو، أو حين يتماهى مع هذه الأخيرة، لا يبدي سذاجة بقدر ما يكون أكثر تطوراً.

إنه يطور نفسه لكونه يوحد في ذهنه أشياء مختلفة على أساس *لا إدراكي*. وهذا هو تأسيس كل العلامات والدلالات، لأن ما الذي يشكل العلامة اللسانية إن لم يكن هناك توحيد في الذهن للصوت والمعنى اللذين لا يحملان إطلاقاً تشابهاً مادياً للواحد بالآخر؟ وبالمثل مع، نماذج أخرى من العلامات، ومع إشارة المرور الحمراء التي تعني "توقف السيارات" أو رنين الجرس الذي يعني "انتهاء يوم العمل". ولئن كانت مطابقات العلامة هذه لا تعمل عن طريق المشابهة المادية، إلا أنها تكون تامة ولحظة على نحو مميز: إذ ليس بوسع التفكير في الدال الانفصال عن التفكير في المدلول.

هذا يمكننا من شرح الطريقة التي قد يتطابق بها إبن البلد الأصلي وإلى حد بعيد بطوطم عشيرته، ليس لكونه يدرك نفسه كطائر الإيمو، ولكن لأنه *يؤول* نفسه كهذا الطائر. وكما في حالة الدال والمدلول، يستلزم التأويل تساوياً موضعياً غير مادي. تصير العلاقة بين الرجل ـ الإيمو والرجل ـ الوتشي غراب ـ مساوية للعلاقة بين الإيمو والوتشي غراب بتعبير ستراوس "تتبنى

الجماعات الاختلافات بين الحيوانات كشعارات بهدف إلغاء تشابهاتهم" (11) وبتطابقه مع الإيمو، يجعل الرجل لنفسه علامة، ويدخل في حد ذاته إلى خطاب مجتمعه.

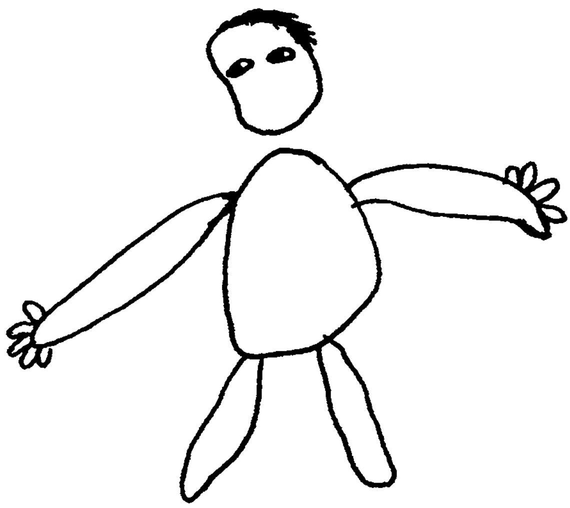
ومع ذلك لا يتساوى في الأهمية كلية النوع الطوطمي لنسق العلامة مع أنساق العلامة الأكثر حداثة، إذ بشكل خاص، لا يعمل نسق العلامة بعلامات مصطنعة على الصفحة أو بإشارات المرور المحدثة بشكل خاص، بل بطائر الإيمو، والوتشي غراب، والنباتات والحيوانات الحقيقية. إن الإنسان الحديث يشبه، حسب ستراوس، المهندس الذي يقيم جسراً على رافد مستعملاً أدوات ومواد بناء جسور، فيما يشبه البدائي العامل المؤقت الذي يؤدي ضروب مختلفة من العمل، أي كموالف (Bricoleur) يقوم بنفس العمل لكن بقطع صغيرة من صندوف خشبي، وأعمدة سياجٍ قديمة، وبقايا أسلاك، وكل ما يقع في متناوله. إن ما يكون متيسرا من أجل بناء نسق العلامة هو الأشياء الحقيقية في العالم الطبيعي.

لا مراء في أن ذلك يؤثر على تصور البدائي للعالم الطبيعي. فإذا تعين على الأشياء الحقيقية أن تبنى ضمن نسق العلامة، فعليها بالتالي أن تطابق البنية الصورية والمتمايزة التي وفقها تشتغل أنساق العلامة. ثمة في الواقع عدة عادات بدائية ومحرمات بالوسع النظر إليها كتوكيد لهذه المطابقة، إذ يشير ليفي ستراوس إلى عادات ومحرمات أهل الهوايي التي تحرم الجلوس على الوسادة، أو وضع الرأس على وسادة الجلوس، أو الجلوس على أي إناء به طعام أو صيانة أي إناء به طعام بشيء يكون قد وطأه شخص ما بقدميه أو جلس عليه.(12) المبدأ هنا هو أن ما هو فوق يجب أن يظل في

الفوق، ونفس الأمر بالنسبة لما هو تحت. هكذا، يتعين على البدائي مراقبة الحدود بين الأشياء بانتباه من أجل نسقه العلاماتي.

إن البدائي نزاع إلى التجريد حتى في ميولاته العينية. ولئن لم يكن بوسعه في الحقيقة حمل وتثبيت مفاهيم صورية خالصة بمفردها، لافتقاره إلى الرموز والعلامات الحديثة، فإن عليه حمل وتثبيت مفاهيم صورية بألفاظ العالم الطبيعي. وهذا يعني كذلك أن العالم الطبيعي *نفسه*، بالنسبة له، ملغز بالمشكلات. في هذا الإطار، وكما يقول ليفي ستراوس، "ليس ثمة من شيء أكثر تجريداً بالنسبة للبدائي" (13) باعتباره يخلط المجرد والعيني بطريقة تبدو لنا اليوم غريبة، لكنه لا يقيم بكل تأكيد وسط معطيات الحس الخالصة.

والحق أنه حتى اليوم لا يجب أن يبدو الخلط أكثر غرابة عندما تلاحظ شيئاً شبيهاً تماماً عند الصغار. لنتأمل كيف يرسم طفل صورة كائن بشري كالشكل التالي.



تمثل هذه الصورة نوع صنافة مرئية: رأس، عينان، جذع، رجلان، يدان، وخمسة أصابع في كل يد. فالطفل لم يرسم ما يشاهد، وإنما ما يعرف. لقد قام برسم وحدات مفهومية متمايزة شكلياً، محصورة داخل نطاق خطوط حدود منفصلة ومقسمة بشكل مطلق وغير طبيعي في ما بين الرأس والجذع، والأصابع، واليدين، إلخ. وبوسع الأطفال أن يكونوا نزاعين إلى التجريد حتى في ميولاتهم العينية.

ثمة هنا بعض الآثار الفلسفية العامة. فحتى إذا ما كان الأطفال والبدائيون الأصليون نزاعينٍ إلى التجريد بطريقتهم الخاصة، فسيصبح من ثمة مستحيلاً الافتراض، كما افترض الفلاسفة التجريبيون، أن كل التصنيفات والمقولات والمفاهيم تنشأ من بروز وإشاعة فوضى أولية لمعطيات الحس. ويصبح من المستحيل الافتراض أن الكائنات البشرية تلاحظ أولاً ثم تؤول ثانياً. بالعكس، إن التأويل دائماً هناك. وحسب ليفي ستراوس:

> لا يميز الفكر البري لحظة الملاحظة ولحظة التأويل أكثر مما، عند ملاحظتهما، يسجل المرء أولا علامات المتكلم، وبعدئذ يحاول فهمها: حين يتكلم، تحمل العلامات المعبر عنها، معها معانيها.

تفضي بنا أنثربولوجيا ليفي ستراوس، إذا، باتجاه فلسفة القبلية. إلا أن هذه *القبلية* لا تؤسسها قوانين الفرد الجينية والبيولوجية، بل إن المجتمع هو الذي يفرضها عليه. وبالتالي، فرغم أن الفرد يؤول تجربته الحسية الشخصية من خلال

التصنيفات والمقولات والمفاهيم، إلا أنها غير ممنوحة ومرسخة منذ الولادة. هكذا، تتجنب فلسفة *القبلية الاجتماعية* الشراك التي تكتنف الفلسفات ذات النزعة السليقية. وفي نفس الوقت، لا يتعين على الفرد تطوير هذه التصنيفات والمقولات والمفاهيم من مجرد التجربة الحسية الشخصية، كما تتجنب هذه الفلسفة الشراك التي تكتنف الفلسفات التجريبية. فقد تمثل فلسفة *القبلية الاجتماعية*، كما ذهب دور كايم إلى القول في البدء قبل أكثر من خمس وسبعين سنة خلت، طريقاً ثالثة، من حيث هي بديل للمأزق الحتمي للابستمولوجيا التقليدية، لكون الفلاسفة، بحسبه، قد طرحوا السؤال الإبستمولوجي من ناحية الذهن البشري الفردي، غير أن الإجابة عنه لن تكون إلا بالنظر إلى التصنيفات *الاجتماعية*، والمقولات، والمفاهيم خارج الذهن البشري الفردي.

3- فرودية لاكان

I

إذا كان ليفي ستراوس ينسب نزعة التجريد إلى البدائي، فإن لاكان ينسبها إلى اللاوعي عند كل الناس. فمثل تفكير البدائي، ليس تفكير اللاوعي مجرد خليط من الصور العينية، وإنما هو نسق علامة توظيفي لتمايزات بنائية فارغة. "إن اللاوعي" بتعبير لاكان الشهير، مبنين مثل اللغة،(1).

هذا الادعاء يبدو غريباً إذا ما نظر إليه أمام تأويل فرويد الذي شاع لمدة طويلة في الدول الأنجلوساكسونية. وعن التأويل الأنجلوساكسوني، يبدو واضحاً أن المستوى الضمني والأساسي للذهن مثل اللاوعي يتعين أن يرتكن بالقرب من الغرائز الباطنية والأساسية أو الحاجيات الأساسية للأنواع البشرية. وما دامت الغرائز أو الحاجات البيولوجية مهدأة عبر الحواس، فجلي أنها

ستتمثل إلى اللاوعي من ناحيـة الصـور الحسـية، مجسـدة وبدائيـة ومفهومية. بتعبير آخر، يعمل الذهن اللاوعي مثل ذهن الحيوان.

على أن ثمة افتراضاً خفيـاً خلـف الحـس السـليم الواضـح لهـذا التأويل الأنجلوساكسوني. هذا الافتراض الخفي يكمن في أن كل ما هو ضمني وأساسي بوسعه فقط أن يكـون ضـمنياً وأساسـياً بالشـكل الذي تكون فيـه البيولوجيـا ضـمنية وأساسـية. وواضـح أن التوجـه التقليدي الأنجلوساكسوني نحو العلوم الطبيعية والتفسـير السـلوكي للإنسان كان يعمل خلف المشاهد هنـا، مهيئـاً مجـالاً سيسـقط فيـه اللاوعي الفرويدي. من هنا كانـت الترجمـة المضـللة الآليـة والأكثـر بسـاطة لــ "ترايـب" للفظـة غريـزة كمـا صـاغها مترجمـو فرويـد الإنجليـز، لكـن فرويـد، كمـا أشـار لاكـان، يحـتفظ عمـداً بلفظـة «INSTINKT» للحـديث عـن الغرائـز. أمـا حـين يسـتخدم لفظـة "ترايب" فإنه يتحدث عـن الـدوافع النفسـية أو الحـوافز الـتي قـد تكون غير ذات صلة بـالغرائز. والواقـع أن اللاوعـي عنـد فرويـد لا يرتبط البتة وببساطة بالغرائز، ونادراً ما ارتبط بها بالكل، خصوصاً في أعماله المبكـرة: "تأويـل الأحـلام"، "علـم الأمـراض النفسـية في الحياة اليومية"، "النكت واللاوعي".

هكذا، وفيما يستمد التأويل الأنجلوساكسوني إلهامه خاصة مـن أعمال فرويد المتأخرة، فـإن عـودة لاكـان إلى فرويـد، هـي جوهريـاً عـودة إلى روح الأعمـال المبكـرة. والحـق أن أفضـل الطرائـق لفهـم التحليل النفسي اللاكاني هي الإشارة مرة أخرى إلى الفهـم الأصـلي للاوعي عند فرويـد كمـا تم اسـتجلائه (خـلال فـترة مسـاهمته مـع بروير) في ظاهرة التنويم المغناطيسي، التي إذا وضعناها في الاعتبار،

لن نستغرب ثانية من سماع لاكان يدعي أن "اللاوعي لا أساسياً ولا غريزياً، فما يعرفه عن الأولي ليس سوى عناصر الدال".(2)

إن التنـويم المغناطيسـي، في اسـتخدامه لأغـراض تحليلنفسـية، يصل إلى المستويات الأساسية للذهن تحت الـوعي. مـن هنـا بوسـع المغنط قيادة المريض لاستحضار الذكريات الطفولية التي قد لا يكون أو لم يستطع تـذكرها علـى نحـو واع. إنمـا، كيـف يعمـل التنـويم المغناطيسي؟

لم يعد ممغنطوالقرن العشرين يعتقدون أن التركيز على موضوع في حد ذاته عامل حاسم سواء أكان الموضوع نقطة في السقف (كما هي العادة اليـوم) أم عـيني المغـنط (كمـا في تقليـد التنـويم المغناطيسـي القديم). فهذا التركيز على موضوع لا يصلح إلا لاختزال الستار العام للحوافز الخارجية ومن ثم جعل المريض أكثر خضوعاً لما هو حاسم: أي كلمات المغنط. إن التنويم المغناطيسي، كما يعتقـد الآن، يعمـل أساساً بالإيماء اللفظي، حيث ثمة استمرار بين الغشية المغناطيسـية (التي قد تشتغل على عدة مستويات أثناء "النوم") والإيماء اللفظـي اليقظ (مثلما حين يختبر المنوم قابلية التاثر عن طريق الإيمـاء بكـون يدا المريض(ة) مضمومتين وليس بوسعهما الانفصال. وإذا، فاللاوعـي الذي يكشف عنه التنويم المغناطيسي هو ذاك الذي يستجيب للغة.

وما دام اللاوعي مستجيباً للغـة، فهـذه الأخـيرة تكتسـب قـوى ملفتة للنظر. وهذا مـن أهـم الـدلائل في مرحلـة اسـتخدام التنـويم، عندما يحث المنوم الضحية على أكل ليمونـة، واصـفاً أنهـا تفاحـة ذات طعم حلـو ولذيـذ، والضـحية لا تتخيـل حقـاً الصـورة المرئيـة للتفاحة، بل تأخذ الفاكهة وتتعامل معها وفق شكلها الخـاص دون

تلمسها، وتؤولها كتفاحة. إن التأويل لم يعد بنية فوقية مشيدة على أساس الإدراك الحسي، فهذا الأخير قد جعل على دائرة قصيرة، في حين تهيمن "التفاحة" التي ليست سوى لفظة على الشيء المدرك.

هذه القوة للغة لا تنحصر في النتائج المباشرة، إذ بوسع المنوم، في الإيحاء المابعد تنويم مغناطيسي، إحداث إعادة بناءات اللاوعي ذات أمد طويل. مثلاً، في الحالة البسيطة للعلاج من التدخين، بوسع المنوم أن يزرع في ذهن المريض المغنط ترابطاً تأويلياً بين فكرة الغثيان، وسيجلو هذا الترابط ذاته من الآن فصاعداً كلما تم إغراء المريض بتدخين سيجارة في الأوقات العادية البعيدة عن التنويم المغناطيسي. ومتى سولت للمريض نفسه بالتدخين، هيمنت كلمات المنوم المغناطيسي التي ليست سوى ألفاظ. على نحو مماثل، وبشكل أكثر دهشة، في حالة التنويم المغناطيسي بوسع المنوم زرع ترابط سيتسبب للمريض، حتى بعد "الاستفاقة"، في النباح مثل الكلب متى صفر شخص ما.

تعمل هذه الإيحاءات المابعد تنويم مغناطيسية تماماً بنفس الطريقة التي تعمل بها الأعراض العصابية التي كانت أصل موضوع التحليل النفسي عند فرويد. فالعصابي الذي يتعثر في الكلام عند لفظة معينة، أو يأتي رد فعله كسورة سعال عند رؤية لون معين من الشعر. والواقع أن العصابي يعتمد على أسطورة تكلمه، وهي التي قيلت له في أول الأمر. وربما ليس بالمعنى البسيط للمنوم المغناطيسي الذاكر له أسطورة عن السجائر والغثيان أو الصفير والنباح. ورغم ذلك لا تزال الأسطورة تأتي من الخارج. إنها بالضبط وبمعنى أكثر

عمومية "خطاب الآخر"(3) هكذا، يكشف العرض العصابي عن وجود لغة تظل دائماً "الآخر" بالنسبة للذات التي تسكنها.

إن هذه اللغة تناقض إلى حد ما المفهوم المعتاد للغة من حيث تضمنها فهم ووعي الذات. فهي تطابق فلتة الوعي، أي فلتة اللسان الفرودية التي تتلو في اللحظة التي يجلو فيها العرض العصابي ذاته. وفي حالة التنويم المغناطيسي أثناء عمله، لا تستطيع الضحية، وحتى مباشرة بعد ذلك، تذكر لحظة النباح مثل الكلب - في هذه الحالة، كما يقول لاكان، ينفصل التلفظ عن "يقظة الوعي" ويعمل اللاوعي مثل لغة بدوال وبدون مدلولات، وبعلامات على الصفحة بدون معاني خلفها. "إن هذا الشغف بالدال يصير بعداً جديداً للشرط الإنساني من حيث *إن ليس الإنسان* هو من يتكلم، بل إن ***اللاوعي هو ما يتكلم فيه*** ومن خلاله (ça parle) إنه يتكلم.

بالطبع، فاللاوعي يجلو ذاته أيضا في الأحلام. وقد يبدو صعباً إلى حد ما تطبيق مفهوم لغة شبيهة باللاوعي على الأحلام منذ الوهلة الأولى. كما قد يبدو منذ الوهلة الأولى أن الأحلام، مثل الأفلام، مؤلفة من صور عينية، غير أن ثمة شيئاً مضللاً حولها، مثلاً، كم حجم اللون فيها، وإذا كانت مقاطع بعض المشاهد بالألوان، فهل المشاهد الأخرى بالأبيض والأسود؟ أو هل المشاهد الأخرى غير مرئية بدقة تماماً؟ هل المشاهد الأخرى قد ***تعرف*** كوضعيات بدل أن *تدرك* كلوحات؟ يعرف المرء أنه التقى أباه، ويعرف أن كارثة حلت بالقطار - ويعرف كل ذلك بدون إدراك أي دليل فعلي البتة. أليس حقاً أن الأحلام تتولاها دائماً التأويلات

والإكراهات التي تنشا من ذاتها، وباستقلالية إلى حد ما عن الصور المرئية والعينية؟

إن هذا يفتح الطريق أمام تفسير مختلف جداً للأحلام، وهو تفسير اقترحه أول الأمر فرويد في كتابه "تفسير الأحلام" حيث تنتكص رموز وتجريدات اللاوعي إلى مستوى الإدراك أثناء الحلم. وتكون لحظة الحلم مثل قراءة كتاب، تأتي اللغة في الأول، وتشتق منها الصور، التي تتنوع، أثناء الحلم كما عند القراءة، في كليتها وكثافتها على نحو كبير. غير أن الحالم، بعكس القارئ، لا يعيش فعلا تجارب اللغة التي يستجيب لها، بل إنه مثل العصابي، يعيش فقط تجارب آثار لغة اللاوعي.

II

من الممكن أن يرتبط الاختلاف بين فرويدية لاكان وفرويدية الأنجلوساكسون بنموذجين أساسيين للنفس عند فرويد: نموذج الوعي وما قبل الوعي، واللاوعي في مؤلفاته الأولى، ونموذج الهو، والأنا والأنا الأعلى في مؤلفاته الأخيرة. وبطبيعة الحال، بوسع اللاوعي أن يقارن بالهو، الوعي وما قبله بالوعي - على أن هذه المقارنة لا تذهب عميقاً. إذ أن النموذجين يتضمنان في الواقع منظورات مختلفة إلى حد بعيد.

ولعل ما هو هام بشكل خاص يتمثل في حضور الأنا الأعلى في النموذج الأخير، بحسبان أن الأنا الأعلى يمثل أخلاقية المجتمع كما يستضمرها الفرد، وهي أخلاقية تقيد وتكبح متطلبات الذات المركزية للهو. وهذا يعيد أثر المجتمع إلى مرحلة متأخرة نسبياً للتطور النفسي، مشكلاً صعوبة في تصور الهو بالطريقة التي يتصور بها لاكان اللاوعي - "كخطاب الآخر"، ذلك أن اللاوعي، في تصوره، مثل الأنا الأعلى، وكذا مثل الهو.

ولقد كان مفهوم الأنا الأعلى المنفصلة حاسماً في تطور تحليل الأنا الذي اعتبر مدرسة رائدة في الطب النفسي الأنجلوساكسوني، مدرسة كريس وهارتمان ولووينشتاين وآنا فرويد. كما يسمح هذا المفهوم لمحللي الأنا *بالاعتقاد* بدور المجتمع في تشكيل الذات بشكل سطحي نسبياً، أي إضافة فوق بنائية نهائية فوق الأنا والهو الأكثر أساساً. وهذا يسمح لهم برؤية الأنا والهو الأكثر أساساً في ما يتعلق بالفرد، المؤسس بشكل حاسم على النسق الفردي.هكذا، فإن ما هو أساسي في التقليد الأنجلوساكسوني القديم والعظيم، هو ما هو فردي، وبوسع أغلب قضايا النفس، بالنسبة لمحللي الأنا، أن ينسب إلى التطور المفرط للأنا الأعلى - الكابح للغرائز الطبيعية إلى حدود درجة غير ضرورية. إنه حسي بالغ التطور لأخلاقية اتفاقية تنكر حقيقية الفرد.

مع الأنا الأعلى الممنوح له دور المعيق، يمنح للأنا دور البطل، ومن هنا يشرع في النظر إلى هذا الأخير، مقارنة مع الأنا الأعلى المفروض والغريب، كنمو صحي وامتداد طبيعي للجسم الفردي، وللغرائز والهو. إن الأنا، بحسب محلليه، بإمكانه خدمة الهو

فعلاً، عن طريق الاعتراف بالعراقيل الممكنة أمام الإشباع المباشر، وعن طريق رسم مسار أكثر عقلانية لإشباع ذي مدى طويل. وعوض مجرد إعاقة الرغبة الذاتية بالأخلاق، بوسع الأنا أن يفهم ويقيم توازن للمصلحة الذاتية أمام الحدود المشتركة والضرورية للحياة الاجتماعية. وإنه من أجل هذا الفهم يشجع محللو الأنا هذه الأخيرة على صرف النظر في التفكير في الأنا الأعلى، والانصراف إلى الحاجات الحقيقية للهو. وحالما يصبح الأنا عالياً في القمة، يستطيع الأنا افتراضياً أن يلم كل أجزاء نسق الفرد النفسي ضمن وحدة كاملة متماسكة وعاملة.

على أن تحليل الأنا هو "أبغض الأشياء" المفضلة عند لاكان. ولئن أوحى مصطلح الأنا، آلياً بالذاتية الفردية للأنا بالمعنى العادي، فليس ثمة مثل هذا الإيحاء في مصطلحات نماذج لما قبل وعي، والوعي، واللاوعي. فمعنى أن يكون الفرد ذاتاً غير ضروري بالنسبة للوعي أو الماقبل وعي - وبصراحة غير حقيقي بالنسبة للاوعي، ذلك أن في هذا الأخير، كما رأينا، كان المجتمع والآخر، قد سبقا من قبل الفردية والذات. من ثمة تكون الذاتية الفردية بعيدا عن كونها نمواً صحياً وامتداداً طبيعياً معرفة زائفة (méconnaissance) مفروضة وغريبة، وتشييد مصاب بالبارانويا، ولا تصبح في العلاج التحليلي النفسي، أمراً يتعين تشجيعه، بل التغلب عليه. 'إن الأنا في تجربتي، كما يقول لاكان يمثل مركز كل *المقاومات* لعلاج الأعراض،(6) وبالنسبة للمحلل النفسي، فرد الفعل الأكثر شيوعاً وإزعاجاً من قبل المريض هو "أنني لا أتحمل التفكير في أن لا أحد يحررني سوى نفسي".(7)

ويشرح لاكان تشييد الذات الفردية في مرحلتين، تحدث المرحلة الأولى في مكان ما بعد الشهر السادس، حين يصبح الأطفال واعين بصورتهم في المرآة، في حين يكون رد فعل الحيوانات أمامها مختلفا: على سبيل المثال، تبدو القطط عاجزة عن رؤية صورتها في المرآة، في حين تبدو أنثى الشامبانزي قادرة على ذلك، لكن لا تلبث أن تفقد الاهتمام بذلك. أما الأطفال فتستهويهم صورهم بدقة حين يتعرفون عليها. ولهذا، حسب لاكان، فإن الصور التي يتعرفون عليها هي أيضا الصور التي يطمحون أن تكون لديهم، باعتبار أن صورة الجسد الفيزيقي كما تظهر في المرآة، وكما تظهر من الخارج وعن بعد، هي صورة الذات الموحدة والمتماسكة والمستقلة بوضوح عن باقي العالم. وبسبب "الأوان السابق للولادة" أو "الاختلاف الأصلي"، كأمور بشرية، يتوق الأطفال إلى التغلب على تنافرهم وتفككهم من خلال التماهي بهذه الصورة.(8) وهكذا، مثل نرسيس، يغرمون بذواتهم كما يرى إليها من الخارج وعن بعد، وكما يرى في نظرة "الآخر المحدقة.

المرحلة الثانية تحدث من الشهر الثامن عشر وما بعده، حين يلج الطفل المجتمع، وتلجه لغة المجتمع. تعتمد مرحلة اللغة هذه على أواليات مزدوجة الجانب تطورت من قبل في الفترة المرآوية. فمن جهة، تنتمي اللغة إلى المجتمع، ومن أجل اكتسابها، يتعين على الطفل تسليم شيء من ذاته، أي يتعين عليه تعلم الكلام من مكان "الآخر"، لكن من جهة أخرى، حين يعبر الطفل عن ذاته من هذا المكان، تكون هذه الذات أكثر توحداً وتماسكاً من السابق، من حيث إن الولوج إلى لغة المجتمع هو ولوج إلى الاسم الشخصي

والضمير الشخصي، والتعبير عن الذات بلغة المجتمع هو تعبير من ناحية "أنا" و"أنا ذاتي" و"أنا" (ا).هكذا، تستمر المفارقة كما في السابق، أي أن الذات الفردية لا تستقى من معنى باطني حقيقي لها، بل من "الآخر"، أي من الخارج.

تقدم حالة التنويم المغناطيسي توضيحاً ممتازاً لطبيعة الذات الفردة من حيث هي طبيعة غريبة ومفروضة. فقد يأكل الخاضع للتنويم المغناطيسي ليمونة تحت تأثير الإيحاء المغناطيسي أو ينبح مثل كلب تحت تأثير الإيحاء المابعد مغناطيسي، ومع ذلك، سيحاول بعد ذلك، وفي أغلب الأحيان التأكيد على كون تصرفه كان تحت المراقبة، وحتى حين كان مجبراً على الاعتراف ببعض السلوك الشاذ فعلاً، فسيستمر في الإحساس بأنه كانت له أسباب معقولة بشكل كامل في ذلك. وبصورة متواترة، ينتهي إلى الالتجاء إلى مراوغات مخجلة أو أعذار سخيفة وتبريرات لأسباب تبدو منطقية في الظاهر، وكأنما يتعين عليه تغليف التشظيات والمتنافرات في مظهر وحدته الخادع بأي ثمن.

ولئن كان فقدان الذاتية (selfhood) الفردية هو الخوف النهائي، فإن تأكيدها هو الرغبة النهائية، وهذه الرغبة في التحليل النفسي اللاكاني، تتغلب وتهيمن كلية على الحاجات الأساسية للكائن الحي، من حيث هي أساسية على نحو مفترض. وبدل أن يكون الأنا مجرد مساعد للهو على تحقيق الإشباع بطريقة أكثر عقلانية، ينتج الإحساس الأناني بماهية الذات الفردية نوع رغبته اللاعقلانية بحق. يوضح لاكان هذا النوع الجديد من الرغبة بصورة دقيقة بالنظر إلى مرحلة اللغة، إذ رغم أن الطفل يكتسب اللغة

بهدف الالتماس، والطلب والحصول على إشباع حاجاته "الأساسية"، فإن عملية اكتساب اللغة تغير، مع ذلك، طبيعة ما رغب فيه. من ثمة، ليست الرغبة مسألة مصلحة ذاتية فقط حين يتم التعبير عنها بلغة المجتمع، لأن الطفل الذي يكتسب "الآخر" في اللغة، يكتسب منظور "الآخر" فوق "أنا"، هكذا وبشكل حتمي، تغلف النرجسية أشكال الرغبة.(9) ولأنه ليس بوسع الدفء والرضاعة لوحدهما تحقيق الإشباع بصورة تامة، فالطفل، عوض ذلك، يسعى إلى الإشباع عبر وضمن منظور "الآخر" فوق "أنا". هكذا، يتم الإمساك بالرغبة في عدد من المرايا: الرغبة في أخذ مكان 'الآخر' في الرغبة (مثلاً حين ترغب امرأة في أن تصبح الموضوع الذي يرغب فيه رجل ما)، والرغبة في موضوع يرغب فيه آخر (مثلاً، حين يرغب شخص في امرأة تكون موضوعاً قابلاً للرغبة اجتماعياً) وبهذا تتوه الحاجة القابلة "للإشباع عند طلب الحب والإعجاب". على هذا المستوى يقول لاكان:

> إن الطلب يلغي خصوصية كل شيء يمكن منحه عبر تحويله إلى دليل على الحب، وأن الإشباعات التي يحصل عليها بمقتضى الحاجة تختزل قطعاً إلى مستوى لا يعدو أن يكون سحقاً لطلب الحب.
>
> وفي النهاية لا شيء بوسعه أن يشبع حقا هذا النوع الجديد من الرغبة.

وإذا كان البشر مساقين بهذا النوع من الرغبة، فإنهم من ثمة في مأزق أسوأ مما يقر به محللو الأنا الذين يتخذون نظرة تفاؤلية

بصورة مقارنة، وهي نظرة ترى بأن سوء التكيفات الوحيدة الأقل والقابلة للعلاج في النسق النفسي تعوق الأفراد للحصول على النجاح والسعادة اللتين يرغبون فيها، واللتين هما في حد ذاتهما سراب من وجهة نظر لاكان، بل إنه يقترح أن هذا النوع من الرغبة هو ما رام فرويد إدراكه في مفهوم دافع الموت، أي الدافع نحو السلبية (négativity). ولئن كان الفرويديون الأنجلوساكسون قد رفضوا بصورة عامة الترجمة الخاطئة لغريزة الموت، بوصفها غير عملية بيولوجيا، فإن الدافع السلبي الذي يربطه لاكان بالأنا (ego) و"أنا" (I) لا تأتي من البيولوجيا وإنما من الثقافة، وخاصة الثقافة الغربية التي تؤكد بصورة خاصة على الفردية والذاتية (selfhood)، وتستقي من ذلك دافعية وديناميية خاصة. لكن ما الذي كان أكثر إفضاء إلى الاتساع والإنجاز والعدوان من نوع رغبة تكمن في أن لا شيء بوسعه البتة الإشباع بحق؟ إن لاكان يجعل الفرويدية تنقلب على مجتمع سعى فيه محللو الأنا إلى جعل مرضاهم ينسجمون معه.

4- ماركسية ألتوسير

I

مثلما يعمم لاكان ويعمق الآثار المناهضة للفردانية في التحليل النفسي الفرويدي، يقوم ألتوسير بنفس الشيء في الاقتصاد الماركسي. وكما اكتشف لنا فرويد أن الذات الحقيقية... ليس لها شكل الأنا... وأن الذات البشرية منزاحة عن المركز، بمعنى تشكلها بنية غير ذات "مركز"...ما عدا في الاعتراف الخيالي الزائف لـ "الأنا"، بمعنى داخل التشكلات الإيديولوجية التي تقر بها هي ذاتها. فإن الأمر نفسه، حيث عرفنا، منذ ماركس، أن الذات البشرية الاقتصادية، والسياسية أو الأنا (ego) الفلسفية ليست مركز التاريخ... وإن هذا الأخير يمتلك بنية ليس لها بالضرورة "مركز" إلا في الاعتراف الايديولوجي الزائف. (1)

ففي حديث ماركس عن البنيات والعلاقات والطبقات (خاصة في "رأس المال")، وفي هجومه على الاقتصاد "الكلاسيكي" عند علماء الاقتصاد الأنجلوساكسونيين، مثل سميث وريكاردو، يرى ألتوسير بوضوح ثورة نظرية شاملة.

فماركس يهاجم الاقتصاد الكلاسيكي لكونه يتخذ الإنسان الاقتصادي (economicus homo) نقطة بدايته، أي الفرد البشري المستقل كوحدة للثورة والعمل. إذ ما يحفز على التبادل الاقتصادي حسب سميث وريكاردو، هو المصلحة الذاتية متى كان شخص بحاجة إلى شيء في حوزة آخر. هذا النوع من المقايضة في تعدده عبر مجمل المجتمع، ينتجٍ نسق مشروع اقتصاد حرٍ فيه تأتلف الكائنات البشرية اجتماعياً فقط من أجل التقدم فردياً، أي فقط من أجل مراكمة ثروات خاصة (private).

ويوسع ألتوسير من هجوم ماركس ليستوعب طريقة التفكير طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، من حيث هي طريقة جعلت نقطة الانطلاق هذه حتمية. فقد كان الفرد المستقل قبل ذلك نقطة البداية في الفلسفة والتاريخ والنظرية الاجتماعية. إذ مع فلسفة الكوجيطو الديكارتية تم أبعاد "التشكيك" في "أنا أفكر" الخاصة كمصدر وحيد وممكن للحقيقة وللتفسير خلف الظواهر الخارجية للعالم. وافترضت الأسطورة الهوبزية لدولة الطبيعة" زمناً أصلياً قبل خلق مجتمع حين كان الناس يعيشون لوحدهم وفي استقلال إلى حد بعيد. ورامت النظرية الاجتماعية عند لوك وروسو إعادة تأسيس بنية فوقية للمجتمع أكثر صلة بقاعدة دولة الطبيعة هذه، وبمثالية حكومة منتخبة وأخلاقيات حقوق الفرد وحرياته. وغني عن القول،

فإن الدور السلبي جوهرياً (لحارس الليل) المتوقع لهذه الحكومة قد انسجم بشكل جيد مع نسق مشروع الاقتصاد الحر.

ولئن ما زال هذا النمط من التفكير معنا، فإن أسبقية الفرد المسلم بها جدلاً لا تعدو أن تكون افتراضاً، وأسطورة "دولة الطبيعة" متناقضة مع الحقائق بصورة قابلة للتوضيح. فمن العبث، كما يلاحظ ألتوسير أن نتساءل "كيف أن الناس الذين يفترض دائماً وجودهم الفيزيقي مسبقاً، حدا أدنى من الوجود الاجتماعي، قد كان بوسعهم الانتقال من دولة مجتمع *صفر* إلى علاقات اجتماعية منظمة."(2) ولقد أضعف اكتشاف النشوء والارتقاء في القرن التاسع عشر، واكتشاف تنوع "الحلقات المفقودة" منذ أقدم تاريخ للإنسان، نمط تفكير القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبات جلياً بصورة متزايدة أن الإنسان قد عاش دائماً في المجتمع، كما عاش أجداده الأولون من قبل. كما صار واضحاً بشكل متزايد في ضوء دراسات السلوك الحيوان الحديثة أنه حتى المجتمعات الرئيسيات [المنتمية إلى القرديات] معقدة، وغنية وطقوسية بدرجة مدهشة إلى حد بعيد.

كذلك تم اقتفاء أثر تاريخ التبادل الاقتصادي في الأصول الاجتماعية وليس الفردية. ولعل الاسم المفتاح هنا هو مارسيل موس، أحد أتباع دور كايم (الأكثر قبولاً عالمياً من أستاذه). ففي كتابه "الهبة" يبين موس أن أولى أشكال التبادل الاقتصادي لا تعمل من خلال المقايضة بين الفردين، واحد بحاجة إلى ما يمتلكه الآخر. ويدلل على هذه النقطة بدقة رداً على القبطان جيمس كوك، انجليزي القرن الثامن عشر، الذي تصور أن بعض الحالات القليلة والملاحظة من المقايضة قد مثلت بدايات نسق من التبادل وسط

البولينزيين، غير أن ما أخفق في ملاحظته تمثل في الاختلاف الشديد في نسق الهبة والالتزام في التبادل والذي كان من قبل عملية على نطاق واسع بينهم. على نحو مماثل، يظهر هذا النسق في تطور أغلب المجتمعات الأخرى منذ مدة طويلة قبل أن تصبح المقايضة بين الأفراد الهامة. وحتى المجتمع الغربي فقد مر بهذا النسق، إبان الفترة القروسطية، في النزعة القبلية الجرمانية، وبعد ذلك الفيودالية. وفي الوضع المكتفى بذاته ضمن مجتمع متخلف تقنياً لا تولد أدنى مقايضة من أجل الحاجات تدفق البضائع التي بوسع تقديم الهبات وردها أن يولدها.

بطبيعة الحال، يبدو لنا نسق الهبة والالتزام غريباً اليوم. وحتى الفترة القروسطية من تاريخنا القديم فتبدو كنوع من الانحراف الشاذ، من حيث إننا نرى كيف أن النسق برمته يعتمد على شيء خيالي إلى حد بعيد، أي فكرة كون الشخص ملتزم برد الهبات بهبات أخرى، وليس بوسعنا رؤية ما الذي يمنع شخصاً وبشكل أناني اعتبار الالتزام غير ذي أهمية. بالعكس، لأننا نرى نسقنا الحالي معقولاً وطبيعياً، مؤسساً على مادة حقيقية للملكية متينة في حوزة الفرد.

غير أن هذه الملكية لا تعني كثيراً إذا ما تم انتزاعها بمجرد قوة عليا مقاتلة. وهي قوة استخدمت واستمرت كممارسة مزدهرة في العصور الوسطى. ومن ثمة كانت مصائب اليهود القروسطيين بفعل مصادرة بضائعهم وثرواتهم المتراكمة بصورة متكررة وعشوائية. فقد اعتمدت الملكية كلية في هذا الإبان على القوة لفرضها، وهي قوة لم تكن ببساطة مسألة الثروة والبضائع المتراكمة. كان شيخ القبيلة أو

النبيل الإقطاعي قويا بحجم عدد الرجال الذين يدعوهم إلى القتال من أجله، بمعنى عدد الرجال الموضوعين تحت إمرته، أي كذلك، الذين حازوا حظوات أو امتيازات أو هبات منه. كانت الأسباب في ذلك الحين مشروعة ـ وحتى أنانية ـ لتقديم البضائع والثروة عوض تكديسها.

ولأن نسقنا الحالي ممكن فقط بسبب إزالة القوة العليا المقاتلة، فلأنه لم تعد الحاجة إلى منع القتال بواسطة الأواصر الاجتماعية المباشرة. من هنا يصبح نسق الهبة والالتزام مفهوماً، كما لاحظ موس، حين تكون دولة المجتمع البديل الوحيد والصرف لدولة الصراع. بيد أن نسقنا الحالي يدمج، في الواقع، الصراع داخل المجتمع، من حيث هو صراع ذو شكل مغاير ينحصر اليوم في التنافس الاقتصادي بين الأشخاص. لكنه تنافس لا يزال متعارضاً مع الأواصر الاجتماعية المباشرة بينهم. وهنا يتعين على المجتمع اتخاذ شكل مغاير كذلك. هكذا لم نعد نقيم في نسقنا الحالي، أواصر مع أشخاص معينين على قاعدة شخص لشخص من خلال صفقات معينة من تقديم وتسلم الهبات، وإنما نقيمها مع المجتمع كمبدأ، وككل. أي المجتمع كما تأسس على صفقة العقد الاجتماعي الأصلي منذ زمن قديم. من ثمة تتخذ الآصرة الاجتماعية اليوم شكلا غير مباشر وغير شخصي بصورة أكبر.

إن المجتمع كمبدأ هو أيضاً وعلى نحو أسمى المجتمع كقانون. كما أن أسطورة "العقد" الاجتماعي مؤطرة ضمن اصطلاح قانوني، وفق ألتوسير وآخرين. فما يضع الصراع داخل حدود التنافس الاقتصادي هي فكرة القانون، وما يشكل أساس مادة الملكية المتينة

التي يمتلكها الفرد هو حق الملكية القانوني، غير أن هذا الحق، بطبيعة الحال، منعدم في الواقع، وسهل أو صعب التخلي عنه، مثلما هي فكرة كون الشخص ملتزما برد الهبات بهبات أخرى. وفي هذا الصدد، ليس نسقنا الاقتصادي الحالي أكثر طبيعية أو ذي أساس صحي من نسق الهبة والالتزام. إن فكرتنا عن القانون تختلف في تجريدها وبالشكل الذي تستضمر داخل كل فرد على حده، فهي من العمق مستضمرة بحيث أن الشخص يبدو ممتثلا لها طواعية أكثر من أجل فرد آخر. وفي هذا الإطار، يأتي نسقنا الحالي أقل غرابة بصورة صريحة، وأقل طبيعية من نسق الهبة والالتزام، الذي نادراً ما يكون مدهشاً أن يميل إلى الظهور في المرحلة الأولى من المجتمع.

لا مراء في أننا كأفراد، يخيل إلينا أننا قد خلقنا المجتمع ككل وكقانون بسهولة، واكتشفنا الحاجة إلى أخذ طريق جانبية اجتماعياً نحو إشباع رغباتنا - هي بالتدقيق الطريق التي ترسمها "الأنا" إلى الهو على نحو افتراضي. بيد أن حريتنا كأفراد، في نظر ألتوسير، يشيدها المجتمع حتى حينما "يحررنا". هكذا، تولد فكرتنا عن فردانيتها وفكرتنا عن المجتمع، والقانون توأما. ***فليس ثمة ذوات ما عدا عن طريق ومن أجل إخضاعها***.(3) من ثمة، تعتمد فكرتنا عن فرديتنا وفكرتنا عن المجتمع والقانون الواحدة على الأخرى في ما يدعوه ألتوسير "المقولات المرآوية".

وهذه حالة كلاسيكية للاستقطاب قدمها لنا مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر. وليس هذا فقط، بل إنها تعمل بالطريقة التي تعمل بها الاستقطابات عادة: بحيث يحدد المصطلحان

المستقطبان البعد الذي يلغي كل المصطلحات الأخرى. مع مصالح الفرد المستقل من جهة، ومصالح المجتمع ككل من جهة ثانية، ليس هناك مجال لمصالح الجماعات والطبقات الأوسع من الفرد والأصغر من الكل. وما يتم استبعاده في نسقنا الحالي بدقة هو العمل المتحد، والمصلحة السياسية للجماعة. هكذا، يتم جعل الآصرة الرابطة لوحدات العمل البشرية الفردية تبدو حزبية داخل المجتمع ككل، ثم استسلام غير طبيعي للحرية من جانب الفرد المستقل. وما يتوقع ويطلب من وحدات العمل البشرية الفردية هو التصرف *كأفراد*. على نحو مماثل يرى إلى تشكيل الجماعات ذات المصالح السياسية كتشويه لإدراك الفرد لمصلحته الذاتية المستقلة، وكتشتيت للعملية الانتخابية التي تحول المجموع العام لهذه المصالح الذاتية إلى حكومة غير مهتمة، بالنسبة للمجتمع برمته. وما ينتظر ويطلب من الناخبين في سياق حمايتهم بسرية الاقتراع هو التصويت *ك* أفراد. وبتعبير روسو الذي يورده ألتوسير، "فمن الجوهري إذن أن يشترط، إذا ما كانت الإرادة قادرة على التعبير عن نفسها، ألا يكون ثمة مجتمع جزئي داخل الدولة، وألا يهتم كل مواطن إلا بأفكاره الخاصة"(4). وهذا ما يجعل التواصل مستبعداً على نحو محتمل بين البشر ـ وهو استبعاد غير طبيعي بصوره مدهشة في سبيل حكومة ذات نسق طبيعي افتراضاً.

وإذا كانت فكرة الفرد والفكرة الملازمة للمجتمع ككل منتميتين إلى مرحلة تاريخية محددة، هي مرحلة صعود البورجوازية، فبدهي أن تبدأ أخلاقية حقوق الفرد وحرياته مع نشأة طبقة التجار الإيطالية في عصر النهضة، وتصبح مهيمنة خصوصاً في انجلترا إبان

القرنين السابع عشر والثامن عشر. هذه الإيديولوجيا الإنسانية، كما يزعم ألتوسير، مرتبطة بشدة بصعود البورجوازية، ومعبرة عن طموحاتها(5). وهكذا، فالنزعة الفردية ليست حقيقة أبدية متجذرة في أعماق الطبيعة البشرية، وإنما هي بشكل مقارن ظاهرة حديثة شيدها نوع خاص من المجتمع.

II

لئن استمد ألتوسير مفهوم الفردانية بما هي إيديولوجية البورجوازية من ماركس، فإن هذه الإيديولوجية بالنسبة لهذا الأخير كانت جوهرياً مسألة جدالات وأفكار صريحة طعمت الطبقات العاملة بهدف إقناعها لتقبل ظروفها الدنيا في الوجود. من جهة أخرى، تمثل هذه الإيديولوجيا عند ألتوسير أكثر من مسألة نقط الانطلاق التي ***يسلم جدلاً بصحتها*** في تشكيل الأفكار الصريحة والجدالات. ورغم كل ذلك، فحتى برهان ***الكوجيطو*** يتوقف جوهرياً على مصطلحات ذاتية المركز التي طرح فيها ديكارت المشكل أول الأمر، "ما الذي بوسعي معرفته على وجه اليقين؟" فهذا لم يعد إيديولوجية بما هي "وعي زائف" ما دامت "لا واعية" بعمق، بحسب ألتوسير.(6) وليس هذا فقط، بل لم يعد الزيف على مستوى الادعاءات ـ كما في الأفكار والجدالات ـ بل بالأحرى على مستوى المقولات ـ كما في الاستقطاب المضلل الذي يشطر عالم البشر

إلى فرد ومجتمع ككل.'إنه فوق كل ذلك كما البنيات [التمثيلات الإيديولوجية] المفروضة على الأغلبية الساحقة من الناس.(7) مجمل القول، ففيما تعمل إيديولوجية ماركس كنوع من "الكلام"، تعمل إيديولوجية ألتوسير كنوع من "اللسان".

إن الإيديولوجيا على مستوى المقولات من الصعب رفضها، بصفة خاصة، لأننا حتى قبولها نجهله. وما دام العالم الذي نشاهده مشكلا من هذه المقولات، فليس ثمة البتة أي تطابق مرئي خاطئ كالذي يحدث على مستوى الادعاء. إن مقولة "أنا" نا الفردية تبدو "كوضوح" أولي.(8) وحين ننظر من خلال هذه المقولة إلى العالم من حولنا، يبدو كذلك جلياً أن أخلاقياتنا يتعين أن تكون أخلاقية حقوق الفرد وحرياته، وحكومتنا حكومة منتخبة، واقتصادنا اقتصاداً ذا مشروع حر. وإن ظهر الظلم في نسقنا الاجتماعي، فإن ذلك لا يبدو على الأقل أنه فرض بصورة مصطنعة، وإن كان البعض مستغلاً فيما البعض الآخر مستغلاً، فمن المؤكد تماماً أن ذلك شكل طبيعي في التنافس، وإن وجدت اختلافات هائلة في الثروة والسلطة، فمؤكد تماماً أن هذا نتيجة طبيعية في الاختلاف في الموهبة والقدرة. بيد أن نسقنا الاجتماعي يقف براء، لأنه فقط هو الطبيعة، ثم ما الفائدة من توبيخ الطبيعة.

في هذا تكون المناورة الظافرة للإيديولوجيا البورجوازية. فمع كل أسئلة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي المتحولة من حقل السياسة إلى حقل الطبيعة، يصبح من المستحيل توجيه الاعتراض *السياسي* على الوضع الراهن، ويصبح القمع المكشوف غير ضروري. فالطبقات العاملة في نسقنا البورجوازي الحالي، الذي هو أكثر وضوحاً من

عصر ماركس، لا تبقيها في مكانها أجهزة الدولة القامعة من شرطة وجيش وسجون ومحاكم، إلخ، ببساطة، بل إنها تقوم بذلك بنفسها، بحيث إن السواد العام من الذوات (النافعة) يعمل بجد ووفق ذاته.(9) إن الإخضاع من ثمة، يأتي من الداخل، من الإيديولوجيا.

وفي ذات الآن، لا تخطط أي طبقة لهذه المناورة الإيديولوجية وتنفذها *عمداً* ضد طبقة أخرى، بحسبان أن هذه الإيديولوجية "لا واعية بعمق" بالنسبة للمستغلين كما بالنسبة للمستغلين. والطبقة الحاكمة، كما يورد ألتوسير، لا تحافظ مع الإيديولوجية الحاكمة التي هي إيديولوجيتها، على علاقة المنفعة الخالصة والماكرة، من حيث هي علاقة خارجية وسليمة. (10) إذ يعتقد أفراد هذه الطبقة بحق وعلى نحو بعيد أن الاختلافات في الثروة والسلطة نتاجات طبيعية للاختلافات في الموهبة والقدرة، وأنهم أنفسهم بدأوا تماماً بنفس الحظوظ الفردية عند الآخرين. وربما بسبب الحرارة الخاصة التي يحتضنون بها مبدأ الفرد إلى حد تشكلهم *كطبقة*، "فإن الإيديولوجية الحاكمة هي بالفعل، كما يقترح ألتوسير، إيديولوجية الطبقة الحاكمة. فالأولى لا تخدم الثانية في سيطرتها على الطبقة المستغلة وحسب، *بل في تشكيل ذاتها كطبقة حاكمة*"، (11) بتعبير آخر، تخدم الإيديولوجيا أولئك الذين هم خدامها من قبل.

بكل هذا العمق الجديد والأهمية، فاقت الإيديولوجيا في نموها بوضوح وضعيتها في النموذج الماركسي التقليدي البنية التحتية والفوقية، ولم تعد مجرد تمظهر سطحي للواقع الاقتصادي الخفي، ولم تعد علاقات العمل والثروة المصدر الوحيد لبنيات السلطة

الاجتماعية. فالإيديولوجيا ك ـ لسان تمثل صنفاً جديداً للواقع الخفي، ومصدراً بديلاً لبنيات السلطة الاجتماعية. هكذا، فالتصور الذي يعتبر أن السببية برمتها تنشأ من القاعدة الصلبة والأساسية للاقتصاد قد ألغاه ألتوسير باعتبارها "نزعة اقتصادوية"*، خشنة.

تشرع الإيديولوجيا في اتخاذ دور سببي حاسم، خصوصاً حين يعتبرها ألتوسير مسؤولة عن إعادة إنتاج بنية سلطة ما عبر الأجيال، مقترحاً أن ماركس لم يكرس الانتباه إلى مسألة إعادة الإنتاج، ومفترضاً بوضوح جلي أن ماركس لو قام بذلك، لكان سيلاحظ هذا الدور الحاسم.(12) على أنه في عصر هذا الأخير، أي خلال القرن التاسع عشر، كانت هناك طريقة أكثر وضوحاً بكثير لتفسير إعادة إنتاج بنية السلطة عبر الأجيال ـ أي أنها من الوضوح بحيث نادراً ما تحتاج إلى الفهم. لقد كان الانتقال المباشر لميراث الرأسمال من الأب إلى الابن في عصر ماركس هاماً. وأمكن من ثمة تبرير هذه الإعادة بشكل مرضي بمصطلحات اقتصادية متينة وعملية عن طريق التوزيع المجحف للثروة الموروثة. كما أن الاعتقاد البورجوازي بكون أي فرد ينطلق من نفس الحظوظ الفردية بالوسع أن يخالفه واقع الوراثة الرأسمالية بشكل مقنع إلى حد بعيد ـ أو

* بكل تأكيد لا يضع ألتوسير نفسه في مواجهة ماركس، ومن ثمة ينبش في التعقيدات والتناقضات داخل النصوص الأصلية بهدف تعديل التأويل الاقتصادوي التقليدي. فالتأويل التقليدي بدون شكل تبسيط مفرط، رغم أنني ارتاب في أن يكون ماركس قد اعترف بنفسه بذلك أكثر مما في التأويل الجديد. على كل حال، سأحيل "النزعة" الاقتصادوية" بتحسب على التأويل التقليدي بدل ماركس نفسه، وعلى الأقل متى كان موقفه موضوع نقاش.

علـى الأصح كمـا في حقـل الابسـتمولوجيا، قـد تعـارض النظريـة التجريبيـة *للصـفحة البيضـاء* (Tabula rasa) واقعيـة الوراثـة البيولوجية. ومع ذلك، فقد دخلت الرأسماليـة في القـرن العشـرين، مرحلة جديدة، وأمست وراثة الرأسمال المباشرة من الأب إلى الابـن أقل أهمية إلى حد بعيد. وما يهـم في الوقـت الحاضـر لـيس الملكيـة بقدر أن ما يهم هو *تعـدد* الرأسمـال. فعـادة مـا صـار أبنـاء الطبقـة الحاكمة يشـقون طـريقهم إلى ثـرواتهم الخاصـة، بـدون أو قبـل أو بالإضافة إلى أي رأسمال موروث، ونفس الأمر أحياناً بالنسبة لأبناء الطبقة العاملة. في هذه المرحلة الأكثر ميوعة وديناميـة بوسـع الفـرد بالفعل أن يتنقل بين الطبقات داخل بنية السلطة.

وإذا كان الثابت هو بنية السلطة ذاتها، فبوسع أبنـاء الطبقـات العاملة الهجرة إلى الطبقة الحاكمة ـ لكن فقط ما داموا يتعلمون لغـة السلطة (لغة الرأسمال، والاستغلال والقـانون). وعلـى نحـو مماثـل كـان بوسـع أبنـاء المتوحشـين الوصـول إلى أعلـى المناصـب في الإمبراطوريـة الرومانيـة ـ لكـن فقـط عنـدما توقفـوا عـن الـتفكير كمتوحشين، وتعلموا لغة السلطة (اللغة اللاتينية قبـل كـل شـيء). من ثمة يظل التمييز بين الأوضاع الطبقية نفسه، بصرف النظر عمن يشغلها من أفراد معينين.

بهذا الشكل، يأخذ ألتوسير بعـين الاعتبـار المرحلـة الرأسماليـة الأكثر ميوعة وديناميـة، ومع ذلك يظل يخالف الاعتقاد البورجوازي في التحديد الذاتي الحقيقي. على أن الإمكانية الثالثة التي يكشـف عنهـا ليسـت فردانيـة ولا اقتصـادوية علـى نحـو مـتين ـ أو علـى

الأصح، مثل دور كايم الذي يكشف في الحقل الابستمولوجي عن إمكانية ثالثة لا هي بالتجريبية ولا بالفطرية بشكل بيولوجي.

يدلل التناظر الروماني كذلك على القوة الدافعة التي بوسع بنية السلطة المِؤبدة لذاتها أن تشيدها لنفسها، ذلك أنه حتى بعد "سقوط" الإمبراطورية الرومانية، استمرت القبائل الجرمانية في الانتعاش والكفاح من أجل ألقابها وتصوراتها، ولم تدرك، بالرغم من نسقها الاجتماعي والاقتصادي المتناقض بالكل، أنها تدمر الإمبراطورية، إنما فقط في سبيل إيجاد موطئ قدم في هذه الأخيرة التي فرضت نفسها بحق على أذهان الناس، بحيث لم يكن في استطاعة أحد إغفال فكرتها. بنفس الطريقة ثم الإقرار بالآثار الأيديولوجية الباقية منذ النظام القيصري كمشكل حقيقي إبان العقود الأولى من الحكم السوفياتي في روسيا. وحتى لو تم إبعاد الأساس الاقتصادي، فإن البنية الفوقية الأيديولوجية ظلت قائمة بطريقة أو بأخرى. هكذا، لا يرى ألتوسير أي طريقة لتسويغ هذه الآثار بالنظر إلى النزعة الاقتصادوية (13) الماركسية التقليدية.

وإذا ما كانت الأيديولوجية هي ما يؤبد وجود بنية السلطة، فيتعين على هذه الأخيرة أن تواجه من خلال أجهزتها الأيديولوجية (المدرسة والكنيسة، والعائلة، والأدب، والرياضة، ووسائل الإعلام، إلخ). فقد لا تكون الأجهزة الأيديولوجية للدولة *رهاناً*، وحسب، بل *موقع* الصراع الطبقي، وأحيانا موقع الأشكال المريرة لهذا الصراع.(14) إن الثورة تعتمد على الصراع الأيديولوجي وليس فقط التطور الاقتصادي ـ كما برهن على ذلك من قبل تاريخ القرن العشرين، باعتبار أن التطور الاقتصادي لم يقم إلا بدفع الدول

الأكثر اقتصاداً إلى مرحلة جديدة من الرأسمالية، وأن مقارنة للاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الشيوعي في جميع أنحاء العالم توحي بالكاد أن الماركسية ستنتصر على أرضيات الكفاءة الاقتصادية المحضة. مرة أخرى، يأخذ ألتوسير بعين الاعتبار الحقائق الحالية التي بوسع النزعة الاقتصادية والتقليدية تجاهلها ليس غير.

يتحاشى ألتوسير كذلك المأزق النظري السيء السمعة في النزعة الاقتصادية التقليدية: إذ إذا كانت الدولة الماركسية نتيجة حتمية للتطور الاقتصادي على أي حال، فلماذا يتعين إنشاؤها من خلال النشاط السياسي؟ في هذا الإطار تحول النزعة الاقتصادية التقليدية أسئلة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي من مجال السياسة تماماً مثل ما تقوم به النظرية البورجوازية، بحسبان أن هذه النزعة، كما هذه الأخيرة، تسعى إلى قاعدة *طبيعية* من أجل تنظيم اجتماعي واقتصادي ـ وفي هذه الحالة كقاعدة لقوى اقتصادية طبيعية (النمو التدريجي الحتمي للتكنولوجيا، والسكان، والتصنيع، إلخ). من جانب آخر، يرى ألتوسير هذا التنظيم كتنظيم *غير* طبيعي جوهريا، بمعنى أنه ثقافي واصطناعي. فما يصنعه الإنسان بالإمكان أن يصنعه *بطريقة أخرى*.

على أن ألتوسير لا يرفض، بطبيعة الحال، الحتمية الاقتصادية بهدف إعادة تقديم الإرادة الفردية الحرة. فليس الشخص الفردي هو من يتعين عليه الانخراط في الصراع الإيديولوجي، وإنما الشخص الاجتماعي، الشخص المتواصل؛ من هنا يتعين معارضة "اللسان" الإديولوجي السائد مع "لسان" بديل تتكلمه جماعة أو طبقة مضادة للمجتمع البورجوازي. والذي هو مع ذلك التحديد الدقيق للنشاط

السياسي، فهذا الأخير ليس مجرد مسألة حقائق فكرية ثورية عند الشخص ذاته. فالنشاط السياسي يتطلب التفكير كجماعة تشترك في الإحساس بالتضامن الجماعي. وحين لا تؤخذ كل من الطبيعة والفرد في الاعتبار داخل اللعبة، تتخذ فكرة النشاط السياسي أهمية جديدة. وفي هذا الصدد يسجل موقف ألتوسير تقارباً حتمياً بين السياسة ونمط التفكير ما فوق البنيوي. وبالفعل، فقد أخذت فكرة النشاط السياسي أهمية جديدة عند أغلب ما فوق البنيويين الذين جاءوا بعده.

5- بارت والسيميائيات

I

فيما يكشف ألتوسير عن حضور الأيديولوجيات خلف النقاشات، يكشف رولان بارت عن حضور الأسطوريات خلف أشياء الحياة اليومية العادية في العالم. بل أينما بدت الأشياء مدركة ببساطة إلى حد بعيد من غير مفاهيم وتلفظات، فإن بارت يتمكن من توضيح أن التأويلات الثقافية تأخذ لفظها في البداية، وبالتالي لا يصير العالم المتين أكثر متانة رغم كل ذلك.

لنتأمل مع بارت "البوفتيك"(1). أليس صحيحاً أننا حين نأكل شريحة من البوفتيك، فإن ما نستمتع به ليس المادة نفسها، بل أيضاً فكرة البوفتيك؟ باعتبارها تمثل لنا نوعاً من القوة والشهية. أن نأكل البوفتيك هو أن نأكل بقوة وشهية، وأن نعيش حياة قوية وشهية. إن البوفتيك، كما يقول بارت، يمثل لنا "لب اللحم... إنه اللحم في حالته الصافية" وأن "كل من يتناوله يندمج في القوة الثيرانية"(2). إن لشريحة خاصة من البوفتيك "سحر" ثقافي مؤول

لكل شريحات البوفتيك، قبل أن تصبح في اتصال مع براعم الذوق (استعمل لفظة "سحر" مع شيء من المعنى الذي امتلكه أصلاً عند تيوصوفيي القرن التاسع عشر، أي معنى الإحساس غير الفيزيقي الذي يطوق الجسد الفيزيقي).

نفس الأمر مع الخمر (3) الذي ليس تذوقاً وحسب، بل أيضاً صورة مرئية (لون السائل، الكأس المشعة، إلخ)، وليس صورة مرئية وحسب، بل أيضاً نشاط خيالي (ضوء الشمعة، الإفريز المضاء بالشمس، إلخ)، وليس نشاطاً خيالياً وحسب، بل أيضاً النمط الضمني للحياة كلها (أوقات الفراغ، الأناقة، الأسلوب، إلخ)، وبدون شك، ليست المتعة الخاصة للخمر غير مرتبطة بآثاره المضرة، ومع ذلك فالمتعة في حد ذاتها متعارضة تماماً تقريباً مع حقيقة السكر. (لربما في الحقيقة أن هذا التأويل هو ما يسمح له بصب جام غضبه على المجتمعات الأخرى). فليس كأس الخمر مجرد وسيلة وظيفية لغاية، وإنما غاية في حد ذاتها ـ أن يتناول بإسهاب ودون انقطاع. لهذا جاءت العديد من الاحتفالات الثانوية مرتبطة بشرب الخمر: إزالة السدادة، والصب، والالتفاف، والشم، وطريقة مسك الكأس، إلخ. وأكثر وضوحاً من أكل البوفتيك، يشكل شرب الخمر طقساً، الهدف منه كما في جميع الطقوس، هو جعله موضوعاً خاصاً يمثل معنى عاماً، وجعل كأسا معينة من النبيذ تمثل شرب النبيذ بصورة عامة.

يماثل هذا الصنف من التمثيل ذلك التمثيل الذي بواسطته تستحضر لفظة يتم تلفظها ضمن "كلام" خاص مقولة عامة في ذاتها داخل "اللسان" لكنه عكس التمثيل الذي بواسطته يحيل الدال ك ـ ل ـ ب على شيء مختلف تماماً عن نفسه، أي المفهوم المدلول أو

صورة لكلب. من الخمر إلى الخمرية (wine-i-ness)، ومن البوفتيك إلى البوفتيكية (steak-hood)، يرتفع مستوى هذا الصنف من "التمثيل" بدون تغيير أرضيته. من ثمة ليس هناك تماثل بالنسبة لوظائف الإحالة أو التسمية أو الإثبات، بوصفها وظائف اللغة التي اعتبرها فلاسفة اللغة الانجلوساكسون حاسمة، بل ثمة تماثل بالنسبة لاستحصار "اللسان" الذي اعتبره سوسير حاسماً. ومع توجه اللغة نحو "اللسان" يصبح ممكناً بالنسبة لبارث تطبيق مفهوم المعنى على مجالات واسعة جديدة.

وليس هذا فقط، بل إن لمعاني "الأسطورة" أثراً موحداً بصورة اجتماعية، مثل ما تقوم بذلك المعاني في "اللسان" لكوننا لا نبتكر "سحر" الخمر من عندنا، أي من ذاكرتنا الخاصة، كأفراد، بل إن ما يدعم هذا السحر هي الجماعة. وشرب هذه الفكرة هو التماهي بأولئك الآخرين، أي تأسيس حميمية مع هذه الجماعة. وهنا يلعب النبيذ دور الطوطم البدائي - حيث يدعوه بارث"شراب - طوطم"(4) وبنفس الطريقة التي يتوحد بها طوطم - عشيرة الإيمو مع من يشاركون ويخدمون معناه الخاص، يوحد طوطم النبيذ كل أولئك الذين يشاركون ويخدمون معناه الخاص.

في فرنسا يوحد طوطم النبيذ كل الفرنسيين *الحقيقيين*، ويشكل شربه إثباتا لنمط العيش الوطني. فالفرنسي الذي يحتفظ بمسافة ما بينه وبين أسطورة النبيذ، إنما يعرض نفسه كما يشير بارث لمشاكل صغيرة، لكنها دقيقة، أي مشاكل الاندماج"(5) نفس الأمر مع البوفتيك حسب بارث: حيث يعتبر أكل البوفتيك كشيء أميركي بصورة مميزة في أميركا، وكشيء في استراليا بشكل مميز!

على نحو عكسي، تحدد جماعة مناهضة نفسها نموذجياً من خلال رفضها للطواطم المهيمنة. فمن التيار الهيبي إلى التيار اليبي، لم يتحول أعضاء الثقافة البديلة مما تم اعتباره نمط عيش أميركي (واسترالي وأيضاً فرنسي افتراضاً)، وحسب، ولكنهم طوروا تزامنياً مقتاً *للحمية* (meatiness) البوفتيك. وجاء إثبات القوة والشهية ـ وإثبات القوة الوطنية والشهية ـ ليبدو أقل جاذبية في مجال القيم الأخلاقية. وعلى الرغم من أن الميل بهدف التماهي مع الطبيعة البيولوجية للإنسان قد ظل ذاته، فإن أكل الخضر الآن عوض أكل البوفتيك هو ما مثل "الطبيعة". إن البيولوجيا، في الحقيقة وبطبيعة الحال، لا شأن لها بأكل الطعام المطبوخ في المقام الأول، وليس بوسعها بالتأكيد تفسير التحول المفاجئ من الحب إلى الكره المتوتر، في حالة البوفتيك. هذه الاستقطابات هي جوهرياً ثقافية.

ورغم ذلك، فإن الذين يحبون البوفتيك والذين يكرهونه بشكل ذاتي، يعيشون تجربة التفضيل وكأنها أتت من براعم الذوق. قد يسمح لي هنا بسرد حكاية عشتها في طفولتي. كانت لدي قناعة وأنا في حوالي التاسعة من عمري أنني أمقت تذوق الجزر. كنت أكره أكل طبخ يوم السبت متى عثرت فيه على أقل قطعة من الجزر ذات اللون البرتقالي. وكنت أتملص من التناقض عندما يقال لي إن طبخ السبت الفارط والذي أعجبت به قد تألف من الجزر أيضاً، بحيث كان مطحوناً ولم أتمكن من ملاحظته. لقد كان كرهي للجزر تفضيلا لبراعم ذوقي، ولا أحد كان سيبعدني عن ذلك! الآن فقط ومع نضجي الأكثر تنوراً نوعاً ما، يحدث لي أن كرهي للجزر قد نشأ في نفس الوقت مع الصداقة الحميمية بابن عمي الذي كان يكره

الجزر من قبل. وكان لهذا النوع من الخضر معنى سلبي بالنسبة لي لمدة قبل أن يتصل ببراعم ذوقي. لقد كان كره الجزر مسألة تضامن اجتماعي: بمعنى أني كنت منتمياً إلى العشيرة المناهضة للجزر.

يمكن مغزى الحكاية في أن الاقتناع الذاتي ليس دليلاً على من أين يأتي الذوق في الواقع، إذ نفترض، بطبيعة الحال، أن أغلب أذواقنا الآنية يتعين أن تكون بالضرورة أذواقنا. ونميل في الثقافة الأنجلوساكسونية بشكل خاص إلى الإحساس بالريبة حول الأذواق المكتسبة والأحكام المثقفة وبشكل مماثل نزهو بالأذواق الآنية: "أحب ما أحب وهذا كل ما في الأمر، إننا في الثقافة الأنجلوساكسونية بشكل خاص، نؤيد حق الفرد فيما يحب (أو ما يكره)، وكأنما ندافع عن أحد حقوقنا الأشد أساساً كأفراد، بيد أن حبنا لمكانتنا كأفراد يخدعنا، مثلما يقوم بذلك اعتقادنا في الأذواق الآنية، إذ يظهر التحليل البارثي أنه بالوسع أن نكون مفروضين على ما هو سابق وكذا ما هو لاحق وبوسع "السحر" "والأفكار" أن تحدد مسبقاً حتى الأذواق الأشد مباشرة.

II

بات في قرننا الحالي هاماً بصورة متزايدة الاعتراف بصنف المعنى الذي يجلو نفسه في "السحر" و"الأفكار" من حيث كونه الآن أكثر من مجرد مسألة تواصل لا شعوري بين الأشخاص "ويبلغه الآن" بشكل مقصود أصحاب الإعلانات إلى المستهلكين. لم يعد أصحاب المصانع ينتجون المواد لوحدها بل أيضاً الحاجات

والرغبات كيما ترضي هذه المنتوجات. وإذا، فالمرحلة الجديدة لرأسمالية القرن العشرين هي أيضاً مرحلة النزعة الاستهلاكية.

إن صناعة الإعلان الجديدة تعتمد بشكل أكبر على التكنولوجيا الجديدة للمنتوج المرئي. فثمة صلة بين صورة ـ الكامرا (سواء أكانت صورة أو متوالية فلمية) وصنف المعنى الظاهر في "السحر" و"الأفكار". لنتأمل مثال بارث عن إعلان بانزاني (Panzani) حيث سلة مجدولة طافحة بالطماطم والبصل، والفلفل الأحمر الحار، والفطر ـ وبطبيعة الحال سباغيتي(6). من جهة تعرض هذه الأشياء في الصورة بشكل طبيعي، لكنها ليست دوالاً اصطناعية محلية على مدلول مختلف تماماً. ومن جهة ثانية، يتم، مع ذلك، عرض هذه الأشياء خارجاً عن السياق، في انفصالها عن التجربة الحقيقية للتبضع في الأسواق مع السلة المملوءة بشكل ثقيل، وفي انفصالها عن الأشغال المنزلية من تقشير الخضر وتقطيعها إلى مكعبات وتفريمها. إنها معروضة من أجل الاسهاب في الحديث عنها وإطالة أمدها جمالياً، من ثمة تميل حتماً إلى أن تصبح "مسحورة" (Glamorized): في هذه الحالة، داخل "سحر" الحياة الشبيهة بحياة الفلاح البسيط، و"سحر" ما ينعته بارث بـ "الإيطاليانية". وعلى نحو مماثل حالة صورة جبال تكسر قممها الثلوج أو فيلم جياد راكضة. فالكامرا من خلال نتيجة ***إخراج الأشياء*** من سياقها تحول هذه الأخيرة آلياً إلى أفكار لذاتها.*

---

* ثمة شيء مناظر في حالة المنزل ذي الأسلوب الباسكي المشيد في الضواحي البارسية. مثل هذا المنزل، كما يشير بارث، في الدولة الباسكية هو نتاج ضروري بالنظر إلى الطقس، ومواد البناء، والموقف الباسكي من الحياة، لكن التقليد البارسي غير ضروري، وإلى ذلك الحد يؤكد بوعيه الذاتي وعن قصد "باسكيتة"(7). من ثم فالمنزل ذو الأسلوب الباسكي، في انفصاله عن سياقه يتحول إلى "فكرة" لذاته.

بالتالي يكون للكاميرا فعل مزدوج، لكونها لا تقربنا فقط من العالم الحقيقي للأشياء، أو تأخذنا فقط بعيداً عن العالم البشري للمعاني. فليس من الصحة بمكان، كما يقول بارث، الحديث عن حضارة الصورة ـ فنحن ما زلنا وأكثر من أي وقت مضى، حضارة الكتابة(8). فوق كل ذلك، تجدر الملاحظة بأن الإعلانات تضع تعليقات لفظية بشكل ثابت على الصور أو الأفلام، ولئن لم يكن لها دور أساسي، فإنها توجه وتدعم وتحتل ***نفس المستوى*** كما "سحر" الصورة أو الفيلم. ربما يكون مؤكداً أن التكنولوجيا الجديدة للإنتاج المرئي قد أبعدتنا عن عالم الأشياء الحقيقي، عن طريق ترويض هذه الأشياء ضمن العالم البشري للمعاني.

إن صناعة الإشهار في تسلحها بالتكنولوجيا الجديدة في القرن العشرين بوسعها التدخل بفعالية في نسق المجتمع، بما هو نسق التأويلات الثقافية، هذا التدخل في حالة البوفتيك أو النبيذ، هو ببساطة تقوية "لسحر" سائد. هكذا، يسهب الإشهار في الحديث عن النبيذ بصورة نموذجية في صور ضوء الشموع أو الشرفات المضاءة بأشعة الشمس، وبتعاليق لفظية موحية بالأناقة وأسلوب حياة مترو. في حالات أخرى، مع ذلك، قد يتم التماس توجيه جديد بالكامل. فعلى سبيل المثال، تمثل المارغرين (نوع من الزبدة) بصورة عادية إنتاجاً اصطناعياً ونمط حياة أفقر. في هذه الحالة، يتعين على الإشهار إما أن يواجه "السحر" السائد مباشرة بقصة مغايرة من مثل الصنف الذي حلله بارث في "عملية المارغرين" (مبتدئاً بـ "قشدة"). مصنوعة بالمارغرين؟ شيء لا يتصور! ("المارغرين" سوف يغتاظ

عمك!) أو يتعين عليه الانزلاق بمحاذاته بشكل غير مباشر، و"بسحر" بديل - أي بليونه ونعومة المارغرين (9).

بالطبع، قد تعتبر الليونة والنعومة ميزتين ثانويتين في أي اختيار عقلاني لما سيوضع على الخبز. لكن ثمة "تقدم" نحو ميزات غير ذات صلة بشكل متزايد في كل مجال الإشهار. ولعل دراسة بارث لإشهار مسحوق الغسيل يقدم شرحاً ممتازاً (10). حيث تم إعطاء المسحوق في الأصل نوعاً من العنف السحري الذي ينظف ويطهر، بل *ويحرق* الأوساخ من الملابس: أي "سحر" مكثف على نحو عجيب، ما زال مع ذلك حاملاً لعلاقة مع فعل التنظيف العملي. على أن الإشهارات الأكثر حداثة قد تحولت باتجاه "سحر" الرغوية، باعتباره سحراً تضادياً إلى حد بعيد. إنه سحر مسكن وملطف وموحي بالبحبوحة. ولعل فكرة الرغوة الأكثر عمقاً وبياضا وزبدا هي فكرة الانغماس، لكن ليس لعمق وبياض الرغوة شأنا بالكل بأي فعل للتنظيف العملي. هكذا، فحقيقة وظيفة مسحوق الغسيل في العالم (وهي حقيقة مكدرة وموحية بالكدح) قد حل محلها - وهم اتصال حسي مباشر بين مسحوق الغسيل والمستهلك (و هو وهم لطيف لكنه غير وظيفي بالكل).

يجلو إشهار مسحوق الغسيل ذاته أيضاً في كونه يلعب على حس المستهلك في المجتمع. ففي الحالة الكلاسيكية، تلقن صديقة أو صديقات ربة البيت سر نوع خاص من المسحوق. هنا يشكل إغراء المستهلك إغراء ليصبح عضواً في العشيرة، ويشارك في المعنى الخاص للطوطم. ويماثل ذلك كافة العديد من الإشهارات التي تعرض لوحة أناس مجتمعين ضمن فريق، يشترك (بنظرات متعة

متبادلة ومعرفة متبادلة) في نوع معين من المارغرين أو النبيذ أو أي شيء بحيث لا حاجة إلى التوجه إلى المستهلك بالأسلوب اللفظي القديم المباشر ("أنت بحاجة..." و"الأفضل هو..."). ولأن رغباتنا أكثر عرضة لانطباعنا حول ما يرغب فيه الآخرون، وبمساعدة تكنولوجيا الإنتاج المرئي الجديدة، بوسع صناعة الإشهار *صنع المجتمع*.

هذا المظهر الاجتماعي يجلو ذاته في الهجومات على صناعة الإشهار الأكثر تداولا في الدول الأنجلوساكسونية. وكما هي دائماً فالمقاربة الأنكلوساكسونية إنسانية وفردانية. إن الإشهار كما هو مفترض يقزم حرية الفرد الخاصة لأن يختار عن طريق إثارة غرائزه (ها) البيولوجية، وبصورة أكثر لفتا للانتباه، بالطبع، غرائزه (ها) الجنسية. ودراسات بارث "الأسطورية"، تجلو سذاجة هذه المقاربة، إذ ليس ثمة، على سبيل المثال، شيء أساسي بيولوجيا حول نظرة عارضات الأزياء في الإشهارات: ليس هناك شيء أساسي بيولوجيا حول القد المشوق، ولا شيء أساسي بيولوجيا حول التبئير الفيتشي لتركيز (الكاميرا) على أجزاء معينة من الجسد (الأرجل الأرداف، إلخ)، ولا شيء أساسي بيولوجيا حول الطريقة التي تدخل بها النظرات المختلفة وتخرج من الموضة (الفوتوغرافية). إن عارضات الأزياء في صناعة الإشهار رموز اجتماعية للجنس (sex) وهي ليست مثار رغبة كما في النظرية اللاكانية، كمواضيع لرغبة الآخرين، وليس مرغوبا فيها من قبل الرجال فقط. باعتبار أن النساء يتماهين برموز ـ الجنس. فالإشهارات الراهنة للسراويل القصيرة الداخلية بقدر ما هي على

الأقل موحية ومغوية، فهي إشهاريا ذات توجه ذكوري. وإغراء الجنس يعتمد على المعنى الخاص والوضع الذي ينسبه المجتمع إلى الجنس. هكذا، يصبح واضحاً، على مستوى المقاربة البارثية، أن صناعة الإشهار لا تتحسس غريزة بيولوجية أساسية وإنما تحيل ببساطة إلى امتياز سحر ثقافي آخر.

مرة أخرى، نكتشف أن ما يبدو متيناً وأساسياً تتحكم فيه في الواقع سلطة ما يبدو واهياً وسطحياً. ونلاحظ مرة أخرى أن الرؤية ما فوق البنيوية للبنية الفوقية من الاتساع بشكل خفي بحيث إنها تحوط وتكتنف كلية قاعدتها الظاهرة. مرة أخرى نواجه المفارقة مافوق البنيوية في كون ما ينبجس من ثقافة الإنسان بوسعه مع ذلك أن يكون خارج إرادته ووعيه. فللسحر والأفكار قوتهما الدافعة الخاصة على ما يبدو، وهما قادران إلى حد بعيد على الانقلاب على مبدعيهما.

III

هذه الرؤية ما فوق البنيوية صارمة وغير مستساغة ـ بل وأكثر من الرؤية الصارمة وغير المستساغة التي عودتنا عليها النزعة الوضعية العلمية. فالرؤية الوضعية قد أظهرت بالتأكيد وبشكل خاص خلال القرن التاسع عشر كيف أن الكائن البشري محكوم بالجشع الحيواني والدوافع التي تعمل من التحت عوض بالعقل

الواعي الكلاسيكي الذي يعمل من الفوق. ولـئن بـين فرويـد بشـكل أكيد إخضاعات المنطق في العقل، وبـين مـاركس الـوعي الزائـف في الوعي. فإن الجشع الحيواني والدوافع ما زالـت علـى الأقـل تمـنح الفرد أرضية صلبة تحت قدميه تمكنه مـن معرفتهـا وأخـذها بعـين الاعتبار. مـع مـافوق البنيويـة، فالكائنـات البشرية محكومـة مـرة أخرى من الفوق ـ وليس بالعقل الواعي الكلاسيكي، إنـها محكومة بإخضاعات العقل والوعي الزائف اللذين حلا محـل العقـل. وإنهـا لظروف سائدة مدوخة حيث لا يثق المرء في أفكاره، ورغم ذلك ليس بوسعه التحرر منها البتة. مقارنة مـع ذلـك، تشـرع ضـمانة الرؤيـة الوضعية ويقينها في إظهار إغرائها بكل معنى الكلمة.

وفعلاً، بوسع الرؤية مافوق البنيوية تقزيم قيمة الرؤية الوضعية، ما دام بوسعها عـرض "سـحر" هـذا الـيقين وهـذه الضـمانة. ولعـل الوحيد الذي أوضحها بشكل أفضل هو روبـيرت موزيـل، الوضـعي السابق:

> إن اعتبار الجودة وكشكل خاص فقط للأنانية، وربـط الانفعـالات بـالإفرازات الداخليـة، وتأكيـد أن الإنسـان متشكل من ثمانية أو تسعة أعشار مـاء، وتفسـير الحريـة الأخلاقية للشخصـية المشـهور علـى أسـاس أنهـا ملحـق فلسفي متطور تلقائياً للتجارة الحرة، واختزل الجمال إلى مسألة الهضـم الجيـد والأنسـجة الممتلئـة الناميـة جـداً، وتقليص النسل والانتحار إلى خطوط الانحـدار في الرسـوم البيانية، وإظهار مـا يبـدو نتيجـة الإرادة الحـرة المطلقـة كقضية إكراه، والشـعور بـأن النشـوة والاخـتلال العقلـي

متماثلان، ووضع الاست والفم في نفس المستوى، مثلما أن الشرج والفم طرفان لنفس الشيء ـ هذه الأفكار، التي إذا جازلنا القول، في كشفها خفة اليد في الخدعة السحرية للوهم الإنساني، تلتقي دائماً بشيء يشبه الحكم المسبق لصالحها، والذي يسمح لها بأن تبدو علمية بصورة خاصة. ولا سبيل إلى النكران، فالحقيقة هي ما يحبها المرء بكثرة. لكن هذا الحب الساطع لهو في جميع النواحي ولع بالتحرر من الأوهام، والإكراه، والقساوة، والترهيب القاسي، والتأنيب الجاف، والانحياز الماكر، أو على الأقل الإشعاع الانفعالي اللاإرادي لهذا الصنف.(11)

أن نشارك في الرؤية الوضعية هو أن يكون لدينا إحساس بكوننا ملقنين سر عشيرة علماء خاصة. لكن ذلك نادراً ما يكون دائماً ترابطاً استعارياً يوحي *بصرامة* في الحقائق التي تنتجها النزعة المادية في التفسير.

إن رؤيا موزيل، بطبيعة الحال، رؤيا لروائي. ففي الأدب يتعين البحث عن الحالات الماقبل علمية السابقة لمافوق البنيوية. من حيث إن الأدب لين دائماً بقدر ما يتخيله الوضعيون أحياناً، ولئن كان بوسعه خلق "السحر"، فإنه يكشف عنه أيضاً. وللكتاب الفرنسيين بشكل خاص تقليد في التحليل الثقافي الكلبي (Cynical)، حيث رؤاهم الخشنة وغير المستساغة للحب الرومانسي مميزة. ولذلك يلاحظ لاروشفوكو أن هناك أناساً ما كانوا ليسقطوا في شراك الحب لو لم

يسمعوا عنه، (حكم، رقم 136)، ويبين ستاندال [شخصيتيه] جوليان وماتيلد تحثهما فكرة الحب على سلوك انفعالي، بما هي فكرة فرضت نفسها من الخارج في الغياب الحقيقي للإحساس (الأحمر والأسود). ويجلو فلوبير إيما بوفاري ساعية إلى جعل الأحداث الفعلية للحياة تمثل "سحر" الرومانس الغريب الذي اكتسبته من الكتب من قبل (مدام بوفاري). هذه الرؤية في *اللاطبيعية* ليس بالوسع الوصول إليها عن طريق الانطلاق من العلوم *الطبيعية*.

يصل تقليد التحليل الثقافي الكلبي ذروته القصوى في "بحث عن الزمن الضائع" حيث عالم بروست عالم لا تعطي فيه الأفكار أهمية على الإطلاق إلى الأشياء الحقيقية، وليس هذا فقط، بل تصدع الشخصية الفردية جذريا. يسقط الراوي في عالم بروست في فكرة الحب لمجرد سماعه العرضي لاسم ("جيلببير") ولنظرة خاطفة لفتيات يركبن دراجات، وينمو حبه بانتظام من هذه العلامات أفضل من الحضور التام لمحبوبته. في عالم بروست تسلب الراوي "فكرة الفينيسية"، [نسبة إلى فينيسيا] المعممة والمسحورة، ولا يستطيع تقبل فينيسيا الخاصة والملموسة التي يخيب أمله في زيارتها في النهاية. في عالم بروست يشترك أعضاء فيردوران "العشيرة الصغيرة"، يتعاملون، ويتحدون حول "فكرة" ظرافة الدكتور كوتار، ولا يكتشفون أبداً أن هذا الأخير ليس في الواقع من الظرافة على الإطلاق. مع هذه الرؤى المتعددة ضمن نفس المسار، ربما بالإمكان وضع بروست إلى جانب معاصريه القريبين منه سوسير ودور كايم، بوصفهما رمزين لأب ما فوق البنيوية. ولا مراء، فبصمته قد وسمت كل دراسات بارث الأسطورية.

لكن، وفيما يكتفي بروست بالبقاء في مستوى روائي ذي رؤى خاصة، يروم بارث ضمن مرحلته السيميولوجية نسقية شاملة، ساعياً لأن يكون قادراً على التعامل مع ظاهرة البوفتيك أو الفينيسية أو الرغوية أو الحب الرومانسي ليس كما تؤثر في ذهن الفرد، وإنما كما تؤثر في المجتمع بشكل عام، ولأن يكون قادراً على تفسير المجتمع الغربي الحديث كلية كحقل ـ قوة ثقافي مستقل تتقاطعه المعاني والتأويلات مثل بركة تتقاطعها الأمواج. في هذا الحقل لا تعدو العقول الفردية أن تكون نقط التقاء تتقاطع فيها أمواج المعنى. فالمعاني من دون شك توجد فقط من خلال الميولات الذهنية المتنوعة للعقول الفردية مثل ما أن الأمواج توجد فقط من خلال الوضعيات العمودية المتنوعة لذرات الماء المستقلة. على أن هذه الذرات لا تشترك في الحركة الأفقية للأمواج، ولا تختبر العقول الفردية الحركة الاجتماعية للمعاني. بالتالي، يقدر المرء الوضعيات الفردية المتنوعة أو الميولات من إدراك الحركات الأفقية الأكثر عرضاً أو الحركات الاجتماعية ـ وليس العكس. هذه هي الرؤى التي يطمح إليها كل السيميائيين. ولئن كانت رؤية علمية، فإنها ليست كذلك كما أراد الوضعي، *كفرع* من العلوم الطبيعية، ولكنها علمية *كنظير* لهذه العلوم. فالسيميائيون أنفسهم يشيرون إلى التناظرات بين التطور السابق للعلوم الطبيعية. والتطور الذي خططوا له للعلوم الإنسانية.

في المقام الأول ثمة تناظر بين الطريقة التي أزاح بها كوبرنيك وغاليلي الإنسان من العالم الطبيعي، والطريقة التي رام من خلالها السيميائيون إزاحة الإنسان من العالم الثقافي. فالثورات التي، بحبسهم، أسست العلم الحديث كانت قبل كل شيء ثورات ضد

مركزية الإنسان عند بطليموس، لكونه وضع تجربة الإنسان في مركز الأشياء بشكل آلي، ورأى إلى الكون بصورة لا شخصية ورياضية، بدل النظر إليه من الوضع الخارجي للإنسان. على النحو ذاته، أطاح غاليلي بتشبيهية الإنسان عند أرسطو، حيث نسب إلى الأشياء المتحركة نوع إرادة مركزية داخلية بصورة ذاتية ـ فتباطؤ الكرة يعود إلى كونها لم تعد راغبة في الاستمرار في التدحرج. انتزع غاليلي الباطنية من الأشياء، مفسراً حركاتها بفعل الاحتكاك والقوة الدافعة ـ وهما قوتان ليس بوسعهما أن يدركا من خلال الحواس ولا أن يتم الإحساس بهما من خلال الخيال الحاسم، وإنما يتعين استخلاصها لا بصورة غير شخصية ورياضية خارجاً عن التجربة إلى حد بعيد.

هذه الاستنتاجات اللاشخصية والرياضية تثبت صحتها أمام التجربة المباشرة، خاصة بواسطة مبدأ البساطة الأعلى. وهكذا، كانت فرضية دوران الأرض حول الشمس قادرة على إحلال مكان العدد الهائل من الدورات المستقلة التي يحتاجها حساب حركة القمر، والنجوم وكل كوكب مستقل في نظام بطليموس. وهكذا، أيضاً، كانت فرضية الاحتكاك والقوة الدافعة قادرة على تقديم حساب لأول مرة في مجال الدراسة التي تركها في مجرد حالة تعددية غير قابلة للحساب. ففيما تجعل: الإرادات لدى أرسطو كل شيء متحرك كحالة مستقلة، كانت قوتا غاليلي نفس الشيء بالنسبة لكل الحالات، لكن مختلفتان فقط في تناسبية تركيبهما. بالمثل أقترح السيميائيون اعتبار الكائنات البشرية تركيبات مختلفة لنفس قوى المعنى الاجتماعي، وراموا بناء على ذلك، تقديم حساب ضمن حقل دراسة يظل غير قابل للحساب ما دام كل كائن بشري يتعامل معه كحالة مفردنة مستقلة. لقد كان

هدفهم هو الهدف الحاسم لكل علم: أي تغيير تعددية المظاهر انطلاقاً من العدد الأصغر للحقائق الأساسية.

ثمة تناظر آخر حديث جداً مع العلوم الطبيعية بوسع السيميائيين ادعاءه. فالعلوم الطبيعية في القرن العشرين قد انزاحت عن صلابة مادية القرن التاسع عشر وما يهيمن الآن هو مفهوم حقل ـ القوة. يصدق ذلك بشكل خاص وبطبيعة الحال على الفيزياء النووية، حيث لم تعد الذرة تجمعاً لجزئيات صلبة، وإنما أنموذج (pattern) لـ "wavicles". وقد تصور دي برولي، الذي اجترح نظرة جديدة سنة 1924 الالكترونات كمجرد نقط تقاطع في أنظمة طاقة الموجة. هكذا، فحين يفكر السيميائيون الفرنسيون بعين الرضا في العلوم الطبيعية في القرن العشرين، فإنهم ربما يفكرون بشكل خاص في الثورة التي فجرها هذا العالم الفيزيائي الفرنسي.

بعكس الفيزياء الذرية، رغم ذلك، ما زالت السيميائيات طموحاً علمياً أكثر مما هي علم منجز. فلا المجتمع الغربي الحديث ولا أي مجتمع آخر قد تم تفسيره حتى الآن بصورة مرضية كحقل قوة ثقافي مفرد. وحتى الآن، ليس ثمة سوى تفسيرات غير كاملة ضمن فروع معرفية متفرقة حول دراسة العلامة. على أن السيميائيين واثقون من حدوث تقارب كبير. ولعل هذه الثقة تكمن في إيجادهم لقوى حاسمة لمعنى اجتماعي تنسج من خلال كل صنف من الشفرات الثقافية: من شفرات الأسلوب (أساليب السيارات، أساليب الأثاث، الموضة في الأزياء، إلخ) إلى شفرات التمثيلات المرئية (الصور الإشهارية، الأفلام، إلخ)، ومن شفرات السلوك (الطقوس، وآداب السلوك، ولغة الجسد، إلخ) إلى شفرات الإيديولوجيا (الديانات، والقوانين الأخلاقية، وبنيات

العائلة، إلخ) ومن شفرات القص (الأساطير، القصص الفكاهية المصورة، العروض التلفزيونية، إلخ) إلى شفرات اللاوعي. وبالتعبير التنبئي عند بارث:

> قد يكون شكل المدلول في نظام الأزياء جزئياً نفسه كما شكل المدلول في نظام الأكل، لأن كلاهما متحقق في التعارض الواسع النطاق للعمل والاحتفال، والنشاط ووقت الفراغ.
>
> من ثمة يتعين التكهن بتوصيف إيديولوجي شامل مشترك بين كل الأنظمة ضمن تزامن معطى (12)

والسيميائيون يتكهنون بمستقبل توحيد العلوم الإنسانية متناظرة، مرة أخرى مع التوحيد المتحقق من قبل بين علم الفلك والفيزياء والكيمياء في العلوم الطبيعية.

سوف لن نفحص هنا تقدم (أو العكس) السيميائيين نحو هدفهم، من حيث إن ما فوق البنيوية قد غيرت منذ ذلك الحين اتجاهها وأهدافها. وأن الطموح العلمي يبدو الآن كموضوع ذي طريق مسدود في علاقته بالحركة ككل، بما هي حركة لا تحاكي في الحقيقة المسار المعتاد للعلوم الطبيعية: بمعنى أنه ليس ثمة انكباب على العمل الجاد لملء التفاصيل بمجرد ما أن يتأسس الإطار العام، الذي بعكس ذلك، قد واصل بنفسه التطور وأذكى تقدم الحركة. هكذا، ارتقت ما فوق البنيوية إلى توجه فلسفي، مخلفة وراءها جذورها الأصلية في العلوم الإنسانية.

الجزء الثاني

ما فوق البنيوية تصبح فلسفة

إجراءات تمهيدية

تعادل الرؤى التي تم توصيفها في الجزء الأول، نمط التفكير ما فوق البنيوي، لكنها ليست حتى الآن فلسفة ما فوق البنيوية. ولئن كنا مجبرين على الاعتراف بأن آثار الثقافة والمجتمع هي من العمق أكثر مما تصورنا، فما زال بوسعنا النظر إلى هذه الآثار كأوهام أو أشياء مفروضة يتعين قياسها على الواقع الأكثر أساساً. على سبيل المثال، قد تكون المقولة اللغوية للاغتصاب وهما في علاقتها بما حدث فعلاً. وقد يكون سحر النبيذ مسألة مفروضة في علاقته بأذواقنا الحقيقية وما نفضله. قد يكون الحقيقي بالنسبة للعالم والحقيقي بالنسبة لنا تحولاً إلى شروط أقل نذره مما اعتدنا على اعتباره ـ لكن ذلك سيجعله أكثر قيمة. إن الرؤى ما فوق البنيوية كما تم توصيفها ليست إذا متنافرة مع الاعتقاد الفلسفي في الحقيقة الحاسمة للأشياء الموضوعية أو الأفكار الذاتية.

تمثل الفلسفة الوجودية بالضبط هذه الحالة، فالوجوديون في رؤيتهم عن كيف يعيش الناس العاديون حياتهم بصورة عادية،

يمنحون كذلك وزناً هائلاً لقوة العلامات الاجتماعية المتداولة. وقد تم تكريس أجزاء هامة من "الوجود والزمن" لهايدجر، و"الكينونة والعدم" لسارتر لإظهار كيف ينسل البشر بسهولة لتشكيل مؤسسات لأنفسهم، وكيف تحكمهم مراراً الأدوار الخارجية والصور. وفوق كل ذلك، كيف يسقطون عميقاً في سحر اللغة. يذهب سارتر في سيرته الذاتية "كلمات" بعيداً إلى الحد الذي يفسر فيه طفولته الكاملة وشخصيته المراهقة بما هما كلام الناس الآخرين. إن العلامات الاجتماعية المتداولة بالنسبة له ولهايدجر من العمق بحيث لا نستطيع التحرر منها إلا بالمرور عبر تجربة العبث ـ أي مواجهة عالم خال تماماً ومعرى من كل إدراك متخلق عادي اجتماعياً، أي باكتشاف ذات عارية تماماً، ومتحررة من كل شخصية متخلقة عادية اجتماعياً. إنها نوع تجربة استثنائية ويائسة. على أن سارتر وهايدجر يقدمان لنا التزاماً أخلاقياً للمرور عبرها. لأن الإمكانية الوحيدة للتجربة تساعد الفيلسوف العبثي على إحراز تفوق على رؤيته حول الكيفية التي يعيش وفقها الناس العاديون حياتهم بصورة عادية.

لكن حين يطور مافوق البنيويون الآثار الفلسفية لرؤيتهم، فإنهم يرفضون السماح لأي شرط هروبي إذ، بحبسهم، لا نستطيع العيش ككائنات بشرية تحت مستوى المقولات اللغوية والمعاني الاجتماعية التي تجعلنا بشراً في المقام الأول. فالطفل كما يرى ألتوسير ليس سوى حيوان صغير إلى أن يكتسب المقولات اللغوية، ولن يعدو أن يكون "طفلاً ـ ذئباً" إن لم يكتسبها (1) وإذا، ليس ثمة حقيقة ذاتية، أكثر عمقاً تشكل أساس الذات العادية المخلوقة اجتماعياً،

ولا حقيقة ذاتية أكثر عمقا تشكل أساس معقولية العالم العادي المخلوق اجتماعياً.

وهذا يقلب صورتنا العادية للكون رأساً على عقب تماماً، لكون المقولات اللغوية والمعاني الاجتماعية حقيقة حاسمة الآن، وتأتيان قبل الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية: أي أننا نرى إلى تمظهر معمم وأكثر مطلقية للصنفين الاثنين من القلب المتطرق إليه في الجزء الأول، وكنتيجة لذلك تظهر الآن أسبقية الثقافة على الطبيعة كأسبقية العلامة على الأشياء الموضوعية، وتظهر الآن اسبقية المجتمع على الفرد كأسبقية العلامة على الأفكار الذاتية. وغني عن البيان، فهذا التخفيض من درجة الأشياء الموضوعية يزعج بشكل خاص أي واحد يشارك في الاحترام الأنجلوساكسوني التقليدي للعالم الفيزيقي الملموس.

هذه الصورة الجديدة للكون هي كذلك صورة جديدة للعلامة نفسها. فحين تعطي للمقولات اللغوية والمعاني الاجتماعية مكانه أولية مكتفية بذاتها، لا يعود بوسعنا ثانية اختزالها إلى تعدد أحداث فردية داخل تعدد الجماجم الفردية، ولن يعودا ذاتيتين ـ لكونهما تحدثان قبلنا وتوجدان خارجاً عنا. في هذا الصدد يشبه وجودهما الوجود الذي نعزوه عامة إلى الأشياء الموضوعية ـ ورغم ذلك، فإنهما أيضاً وبوضوح ليستا بأشياء. ولكي نمنحانهما مكانة أولية مكتفية بذاتها، يتعين علينا محاولة التفكير في نوع من الموضوعية التي هي ليست موضوعية الأشياء، ونوع من الفكرة التي هي ليست فكرة الذهن الذاتي. لا يعود بوسعنا الحديث ثانية عن

مجرد "تشيوء" زائف، و"انخفاض الدم في الأعضاء" متى رأينا أفكاراً تتلبس موضوعية شيئية.

والواقع أن المفهوم المعتاد للحقيقة والزيف يصبح غير ذي صلة جوهريا بهذه الصورة الجديدة، لأنه متى فقدت الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية مكانتهما الأولية والمكتفية بذاتها، لا يعود ثمة دور أساسي للحقيقة بما هي تماثل بين مجال الأفكار الذاتية ومجال الأشياء الموضوعية. وحين تبلغ المقولات اللغوية والمعاني الاجتماعية مكانة الأفكار الموضوعية، فإنهما يباعدان المجالين بشكل فاعل، ولا يعود بالوسع تقييم صلتهما بأي شيء آخر، بل يصبحان ضروريين ومحتومين فقط. وهذا، مرة أخرى، مزعج بصورة خاصة بالنسبة لمن يشارك في الاحترام الأنجلوساكسوني التقليدي "للحقيقة".

سوف ننظر في الجزء الثاني إلى أسبقية العلامة على الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية، خصوصاً بقدر ما تميل هذه الأسبقية إلى الحط من شأن العالم الفيزيقي الحسي والمفهوم المعتاد للحقيقة. وسأتابع التطورات الإضافية في الحقل ما فوق البنيوي لنظرية اللغة، وأدرس نظريات المعرفة العلمية كما طورها ألتوسير وفوكو. ففي هذا الحقل الأخير عانى العالم الفيزيقي الملموس والمفهوم المعتاد للحقيقة من أكبر حط لشأنهما. على أنني سأقوم بانعطافة إلى الماضي، ومحاولة إظهار الكيفية التي يرتبط بها الموقف الفلسفي لمافوق البنيوية بالفلسفات السابقة الأخرى.

6- الفلسفة الميتافيزيقية

I

لئن ركز الموقف الفلسفي لمافوق البنيوية انتساب الذاتية على الأفكار، فليس ذلك بأي حال موقفاً جديداً كما يتصوره مافوق البنيويون أنفسهم. فحتى المثالية الموضوعية، بما هي فلسفة هيجل، تركز بالضبط على نفس الانتساب، حيث يقف هيجل نفسه في خط المنحدرين من سبينوزا وأفلاطون. وهذا هو التقليد الأوروبي للفلسفة الميتافيزيقية.

على أن هذا التقليد نادراً ما تم فهمه، ناهيك عن قبوله، في الدول الأنجلوساكسونية. فقد بدا من وجهة نظر النزعة التجريبية كافيا إلى حد بعيد الاهتمام بتقليد فلسفة الأنا عند ديكارت وكانط وهوسرل، وتم اتخاذ التقليد الأوروبي الآخر كمجرد تطور أكثر حماقة وغموضاً لنفس الشيء. لكن لفهم الفلسفة الميتافيزيقية، يتعين فهم منطق الموقف المختلف عن فلسفة الأنا، مثلما أن هذه الأخيرة مختلفة عن النزعة التجريبية. وإذا، لفهم الفلسفة

الميتافيزيقية (وإن تكن ذات قدر كبير من التبسيط) يتعين رسم الاختلافات بين كل المواقف الثلاثة بتفصيل.

بادئ ذي بدء، إن الموقف التجريبي موجه نحو الأشياء الموضوعية الطبيعية، البعيدة عن متناول يد البشر أو ذهنه، لكون الذهن البشري، بحسب التجريبيين، يحتل المكانة الثانية تماماً، وإذا احتل المكانة الأولى، بوسعه ألا يفرض سوى افتراضات مشوهة وأحكام مسبقة زائفة على العالم الخارجي. بالتالي كان هدف التجريبيين هو إحالة التجربة إلى حالة مباشرة لمعطيات الحس العينية المسلم بها سلبياً بشكل خاص. ووفق مفهوم ما هو طبيعي، فهذه الحالة غير قابلة للتأويل بشدة وأكثر، مواجهة ـ خارجية، إنها، من ثمة، حالة ممكنة على شكل أشد جزماً.

اقترح أفلاطون الجدل الميتافيزيقي أمام النزعة التجريبية، وكرر ذلك سبينوزا، ثم قاده هيجل بصفة خاصة ضد الأنجلوساكسونيين. كان هذا الجدل، قبل فلسفات اللغة في القرن العشرين بمدة طويلة، قد عادل بفعالية التفكير البشري باللغة البشرية. بحيث لا نعرف، وفق هذا الجدل، معطيات الحس إلا بقدر ما نفكر في التجربة داخل الوحدات اللفظية. إننا لا نعرف الظلمة أو الدفء إلا بقدر ما نفكر في "المظلم" أو "الدافئ"، ولا نفكر في المظلم أو الدافئ إلا بقدر ما نقوم بتمييزات للمظلم أمام "الضوء" أو الدافئ أمام "البارد". وفي الوقت الذي نلم فيه بتجربتنا، فإنها تكون قد تسربت عبر نسق أفكار وصارت دالة. وحتى وإن لم تصبح دالة، فإن ذلك لا يعدو أن يكون حافزا لشبكة العين أو في الأطراف الأخيرة للعصب في البشرة، ولن يكون بوسعنا البتة العيش فعلاً على مستوى ما

يحدث في شبكة العين أو في الأطراف الأخيرة للعصب في بشرتنا. ومع ذلك، فهذا بالضبط ما يروم الفلاسفة التجريبيون فعله عند سعيهم إلى الإمساك بالتجربة داخل حالة غير قابلة للتأويل بشكل خالص وذات مواجهة خارجية. لا مراء أنهم في الواقع يشيدون فقط هذه الحالة بشكل *استعادي* من حيث هي ضرورة نظرية.

يختلف أيضاً ديكارت وكانط وهوسرل مع النزعة التجريبية، من خلال تأكيدهم على *عدم معرفتنا* لمعطيات الحس غير القابلة للتأويل. إذ في الوقت الذي نلم فيه بتجربتنا، تكون هذه الأخيرة قد تسربت عبر نسق أفكار باطنية، أو مقولات *قبلية* أو آفاق إسقاطية. على أن هذه الأنساق تقيم داخل أذهان الذوات الفردية التي تخلق العالم ظاهريا من مركز الذوات الفردية. هكذا، يضع فلاسفة "الأنا" الأفكار الذاتية في المقام الأول قبل الأشياء الموضوعية. ومن هذا المقام تشكل إحالة التجربة إلى مواجهة باطنية ذات وعي ذاتي جوهر الكوجيطو أو الأنا المتعالي، إذ بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، فإن حالة التجربة الأشد تأكيداً ويقيناً هي الحالة الأشد وثاقة. تلك هي القاعدة الأولية والمكتفية بذاتها والتي تتأسس عليها المعرفة ـ وهي ليست أولية ومكتفية بذاتها بطريقة الأشياء الموضوعية، ولكن بطريقة مصدر إبداعي غير محدد. من هنا ليس بغريب أن يخلق كل من ديكارت وكانط وهوسرل مكانا لإرادة الفرد الحرة في فلسفاتهم.

من جهة أخرى، ما هو شديد الوثاقة، بحسب الفلاسفة الميتافيزيقيين، ليس أكثر تأكيداً ويقيناً مما هو "طبيعي". فأنساق الأفكار *عندهم* لا تكمن داخل أذهان الذوات الفردية، فإذا كانت الأشكال، في فلسفة أفلاطون، ثابتة في مجال غير زمني خارج

الكون، فإن تجليات الذات الإلهية وصفاته، في فلسفة سبينوزا، محايثة في كل جزء من الكون، بشرياً أو غير بشري، وأن المقولات، في فلسفة هيجل، مؤسسة في مجتمع البشر، بالإضافة إلى أي ذات فردية. هذه الأنساق من الأفكار لا يفكر فيها الذهن أو تخرج منه، بل بالأحرى "تفكر ذاتها" وتمر فقط *عبر* أو *داخل* أذهاننا. هكذا، يضع الفلاسفة الميتافيزيقيون الأفكار الموضوعية في المقام الأول قبل كل من الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية.

يجلو التعارض مع الأفكار الذاتية بوصفها أساساً للمعرفة ذاته عند سبينوزا، كتعارض صريح مع ديكارت، وعند هيجل كتعارض واضح مع كانط. يرفض سبينوزا المفهوم الديكارتي الشهير للذاتية، تلك الباطنية الملولبة التي تجعل الأفكار مستقلة داخل العزلة الاستثنائية الكوجيطو بعيدا عن العالم. وبناء عليه يحطم المشكلة الديكارتية للثنائية، أي انعدام الترابط بين أشياء العالم الخارجية وأفكار هذه الأشياء في الذهن البشري. إن أفكار الأشياء وفق سبينوزا، هي الأشياء، وهذه الأفكار ـ أو ـ الأشياء خارجة إلى العالم مثل ما كانت الأشياء نفسها دائما. وليس هذا فقط، فالذهن البشري هو أيضاً فكرة لشيء ـ فكرة لجسد بشري خاص. وهذا الذهن ـ أو ـ الجسد هو بالضبط على مستوى باقي العالم مثل ما كان الجسد نفسه دائما. ينطبق الأمر على فردانياتنا المتفردة الخلاقة والتمركزات الذاتية المتعالية.

إننا في فلسفة سبينوزا، محكومون بنفس الحتمية التي تحكم العالم بصورة عامة. وبالفعل يختزل هذا الفيلسوف التجربة الإنسانية للرغبة والالتزام الأخلاقي إلى تدفق كمي خالص للطاقة

بطريقة تستبق فرويد على نحو شاذ. غير أن رفضه للإرادة الحرة ليس مثل رفض العلماء الطبيعيين لها، ولا تفضي إلى نظرة فيزيقية للعالم. هكذا، يهاجم سبينوزا ذاتية الأفكار، دون أن يعانق موضوعية الأشياء.

من جهته، يعارض هيجل أخلاق الوعي الفردي الشهيرة عند كانط. فهذه الأخلاق، بالنسبة لهيجل لا تنتمي فقط لمرحلة خاصة في مجتمع ما، مرحلة خاصة بالشرعية وحقوق الفرد. (وهنا مثل ألتوسير، يبدو أنه يفكر بشكل خاص في بورجوازية القرنين السابع عشر والثامن عشر على نحو كلاسيكي). إن المجتمع المدني بحسبه، غير متوازن ومستلب جوهرياً، ويتعين عليه في النهاية الاستسلام "للدولة" باعتبارها الشكل النهائي والتام للمجتمع، عندما تمتص مصالح الفرد داخلها وتتماهى مع الجماعة المجتمعية ككل. وهذا في الواقع ليس سوى تفعيل لوضعية وجدت دائماً. ولأن مفهوم الذات الفردية، في المثالية الموضوعية عنده، لا ينشأ البتة ومباشرة من التجربة الشخصية كيفما اتفق، فالفرد لا يعترف بالذات الفردية بداخله إلا بقدر ما يعترف بها الآخرون في أول الأمر. (هذه القراءة لقسم IVA في [مؤلف] "الفينومينولوجيا" تتبع رؤى هيجل بطريقة متعارضة مع قراءة سارتر الوجودية لنفس القسم. وهكذا، فالذات الفردية ليست بالفعل أولية أو مكتفية بذاتها، إنها دائماً متخلقة اجتماعياً قبل أن تكون خالقة، ودائماً محددة اجتماعياً قبل أن تكون حرة. عن ذلك يعبر الانجليزي الهيجلي ف. هـ. برادلي بوضوح رائع.

يزداد الطفل في عالم حي... لا يفكر في ذاته المستقلة. يكبر مع العالم، يملأ ذهنه ذاته، وينظمها، وحين يصير بوسعه الانفصال عن ذلك العالم، ويدرك نفسه بعيداً عنه، في هذا الوقت تكون ذاته، من حيث موضوع وعيه الذاتي، قد اخترقها ولوثها وحدد معالمها وجود الآخرين. ويتضمن مضمونها في كل ليف علاقات الجماعة. يتعلم الكلام أو ربما قد يكون تعلمه، وهنا يكتسب الإرث المشترك لجنسه؛ واللغة التي يعتبرها لغته الخاصة هي لغة مجتمعه، وهي نفس اللغة التي ينطقها الآخرون، والتي تحمل في ذهنه أفكار وأحاسيس جنسه. وتصمها بصورة لا تمحى. ينمو في جو الأمثلة والتقاليد العامة... وتكون الروح فيه مشبعة وممتلئة، ومؤهلة، وقد استوعبت وأخذت مادتها وشيدت نفسها على هذا الأساس. إنها حياة واحدة ونفس الحياة مع الحياة العامة.1

وإذا، من الصعب توضيح وثاقة العلاقة بين المثالية الموضوعية وما فوق البنيوية بصورة أكثر وضوحاً.

II

على الرغم من ذلك، ما زالت ثمة اختلافات أخرى يتعين عدها. ولعل أحدها اصطلاحي بشكل خالص، وناتج عن الطريقة الخاصة جداً والتي يفهم بها ما فوق البنيويون مصطلح المثالية، بما هي كلمة قذرة جدا في معجمهم، وعادة ما يعطون الانطباع بكونهم متعارضين بعنف معها في كل شكل قابل للتصور. بيد أنهم في الواقع يتعارضون بشدة فقط في شكلها الذاتي. فالمثالية الذاتية تختزل الكون إلى مجرد مضامين ذهنية، وتميل لأن تأسر ذاتها داخل الجمجمة الفردية المستقلة، من دون أن يكون بمقدورها الخروج من الذاتي إلى الموضوعي. ذلك هو قانون (nemesis) هوسرل في مرحلته الأخيرة. في حين تجعل الأفكار الموضوعية عند هيجل وسبينوزا وأفلاطون مسافة بين كلا العالمين منذ البداية. ورغم ذلك فالمثالية الموضوعية والمثالية الذاتية بماهما مظهران اصطلاحيان، موقفان فلسفيان منفصلان إلى حد بعيد.

والواقع أن الأفكار الموضوعية عند الفلاسفة الميتافيزيقيين هي أفكار فقط بمعنى خاص إلى حد ما، وليست أفكاراً كما هي المضامين الذهنية أفكار بصورة عامة، وإنما هي كما التجريدات بصفة دقيقة أفكار. ولئن كانت المعطيات المدركة والصور وكل هذه "التوابت" الذهنية مستبعدة، فإن عالم الأفكار الموضوعية هو عالم المقولات الفارغة والأشكال العلائقية. كما أن الفلاسفة الميتافيزيقيين تجريديون ـ نفس الشيء قوله بالنسبة لمافوق البنيويين.

على أنه يجب الاعتراف بكون أفلاطون وسبينوزا وهيجل يميلون إلى السقوط في الطريقة التجريدية الأكثر قدما والأقل صرامة لتصور الأفكار الموضوعية، وإلى تأويلها فيما يتصل بالمفهوم الديني لله أو الروح. فقد كان التقليد الميتافيزيقي، من بين كل التقاليد الفلسفية، دائما ذا توجه روحي أكثر، من حيث إن مفهوم الله أو الروح هو بدقة مفهوم ذهن خارج أي ذهن فردي ذاتي، لكنه مع ذلك مشكل وفق تناظر مع الذهن الفردي الذاتي. إذ يظل دائما ثمة نوع من الباطنية حول الاعتقاد في الذهن الإلهي. فحتى حين لا يكون الله مشخصاً تماماً، أو حتى مشكلاً هندسياً، فإنه، بحسب فلسفة سبينوزا، يظل دائماً خلف الكون إلى حد ما (natura naturata)، معبرا عن ذاته من خلال الكون من الداخل على نحو خارجي. نفس الأمر مع مفهوم الروح اللامشخص عند هجل بشكل موازي. وحتى حين يجعل هيجل مقولاته موضوعية في قوانين وتقاليد المجتمع ومؤسساته، فإنه يظل شاعرا بضرورة منحها دعم الروح الداخلية الأقوى للمجتمع، من حيث هي قوة خفية ومصدر أساس للتمظهرات الاجتماعية الخارجية. هذا هو الجانب من (Geist-ly) عند هيجل، والذي يعترض عليه ألتوسير بشدة، وبشكل إثباتي إلى حد بعيد من وجهة النظر ما فوق البنيوية.

ولئن كان باستطاعة ما فوق البنيويين التجرد من العبء الديني، فلأن لهم طريقة لجعل التجريدات موضوعية، من حيث هي تجريدات تترك خلفها حتى التناظر مع الذهن الفردي الذاتي؛ أي أنهم يجعلون التجريدات موضوعية في شكل علامات ومقولات لغوية تتواصل بها الأذهان البشرية الفردية فيما بينها، بدل الارتكان

خلفها. مع مفاهيم العلامات والمقولات اللغوية، يصبح التفكير أكثر سهولة في التجريدات كتمظهرات خارجية بسيطة فقط على مستوى مع كل شيء آخر في الكون، ويصبح أكثر سهولة التفكير فيها كموجودات في ذاتها، ليس داخل الذهن البشري ولا داخل الذهن فوق البشري الخاص. هكذا، تمثل ما فوق البنيوية نوع خطوة طبيعية تالية بالنسبة للفلسفة الميتافيزيقية. بمعنى أن هذه الفلسفة قد احتاجت دائماً لأن تصير فلسفة لغة. والحق أننا رأينا من قبل بروز فلسفة لغة في الجدل ضد النزعة التجريبية، وفي توصيف برادلي للطفل الذي ينمو. بل أكثر دقة، فمافوق البنيوية تمثل نوع خطوة طبيعية تالية في ظل التعاقب المنطلق من الأشكال الأفلاطونية (الثابتة في مجال خارج الكون) إلى الصيغ والخصائص عند سبينوزا (المحايثة في كل مكان داخل الكون) إلى المقولات الهيجيلية. (المؤسسة بشكل خاص في المجتمع البشري). هكذا، ينزل مفهوم العلامات والمقولات اللغوية المفهوم الهيجيلي العام للمؤسسة الاجتماعية إلى نمط من الوجود أكثر عملية وتحديداً.

ولعل مافوق البنيوية، عند تجردها نهائياً من العبء الديني، تساعدنا على النظر بوضوح أكبر إلى المنطق الجوهري للموقف الميتافيزيقي، لكون أصحابها لا يعارضون مجرد الفلسفة التجريبية للأشياء الموضوعية وفلسفة الأنا باعتبارها فلسفة الأفكار الذاتية - بل يعارضون العلاقة بين الفلسفة التجريبية وفلسفة الأنا أيضاً، لكونهما تشكلان من وجهة الفلسفة مافوق البنيوية وجهين لخطأ واحد. فالتجريبيون، بطبيعة الحال، يصارعون من أجل إعلاء الأشياء الموضوعية فوق الأفكار الذاتية، في حين يسعى فلاسفة الأنا

إلى الإعلاء من شأن الأفكار الذاتية على الأشياء الموضوعية، لكنهما تتفقان بكون الأشياء هي حقاً موضوعية، والأفكار هي حقاً ذاتية، كما يعملان بهدف معادلة مفهوم الأفكار مع مفهوم الجوانية (Inwardness)، ومفهوم العالم الخارجي مع مفهوم الأشياء وإنها لحالة كلاسيكية للتقاطب الذي وإن اتخذ مظهر الصراع، فإنه يحدد في الواقع بعداً مفهومياً واحداً لاستبعاد كل الإمكانيات الأخرى.

يمكننا إعطاء اسم لهذا البعد المفهومي، وهو بعد التجربة، لأن هذه الأخيرة كما نتصورها عادة هي تماماً المجال الذي تتصل فيه الأشياء الموضوعية بالأفكار الذاتية. من ثمة تقترح الفلسفة ما فوق البنيوية القفز على بعد التجربة، والشروع من نقطة الانطلاق خارجها. هذه الحركة الفلسفية هي بدقة ما تم توصيفها دائماً - وعادة مكروهة - بوصفها "ميتافيزيقية"، بيد أنه مع المثال الحديث لمافوق البنيوية التي أمامنا، ليس بوسعنا ثانية تفادي الفلسفة الميتافيزيقية بسهولة إلى حد بعيد كما اعتاد القيام بذلك الفلاسفة الأنجلوساكسونيون، وليس بوسعنا اعتبارها ثانية نتاج مجرد حلم مربك، وغموض ديني. الفلسفة الميتافيزيقية من دون شك مفارقة، وبعيدة عن كل حس سليم عادي، إلا أن ثمة منطقاً حقيقياً فيها رغم ذلك.

7- لسانيات بنائية أخرى

I

تجلو العلاقة بين ما فوق البنيوية والفلسفة الميتافيزيقية ذاتها من قبل في مفهوم سوسير "للسان"، بما هو مفهوم الفكرة الذاتية بدقة. فقبل سوسير تم تقليدياً النظر إلى اللغة فيما يتصل بالصوت الفيزيقي من جهة والفكرة الذهنية من جهة أخرى. يوجد الأول في عالم الأشياء الموضوعية، والثانية داخل الذهن الفردي الذاتي. على أن الدال عند سوسير من حيث كونه متضمناً في اللسان، ليس شيئاً، وإنما، كما رأينا، مقولة صوتية، أي، "صورة ـ صوت ممفهم (Conceptualized)، فيما المدلول عنده، من حيث هو متضمن في اللسان، ليس حدثاً داخل الذهن الفردي الذاتي، وإنما، كما رأينا، حاضر دائماً وحقيقة اجتماعية موجودة من قبل. وهكذا، ففي مجال "اللسان" تسقط الثنائية التقليدية بين الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية ببساطة.

لكن سوسير لا يلتزم بمنطق مفهومه للسان بتماسك، فدائماً ما يكون عرضة للسقوط في التأويلات الذهنية. بعد ذلك، سيتابع العالم اللساني إيميل بنفنست دراسة مفهوم "اللسان" من خلال خلاصات أكثر صرامة. ومع إعادة قراءته لسوسير، ستتحرر الثورة ما فوق البنيوية من كل المطبات ذات النزعة النفسية القديمة بشكل قطعي.

بالنسبة لهذا العالم اللساني، لا تعدو طريقة سوسير في التمييز بين الدال والمدلول أن تكون سوى أحد مخلفات الماضي، وفي مقابل ذلك، يقيم بدل ذلك جانباً مختلفاً يبدو من خلال التأكيد بأنه "يتعين على الشخص البدء من الكل المتواقف [للعلامة]"(2). إذ من خلال تركيزه الخاص على الفصل الرابع المثير بشكل لافت للنظر من القسم الثاني من "دروس في اللسانيات العامة"، يرى بأن سوسير يزعم أن التفكير والصوت مجرد كتلتين مجهولتين ليس لهما شكل في ذاتهما، ولا ينقسمان إلى وحدات إلا حين اجتماعهما وتبادلهما رد الفعل. من هنا، يستنتج، بقدر ما *نعلم* بأية حال، أن العلاقة بين الصوت والتفكير تسبق دائماً أي وحدات خاصة بالصوت أو أي وحدات خاصة بالتفكير. وبالتالي، فالصعوبة العملية الحقيقية تكمن في أي تفكير في مدلول الكلمة بمعزل عن دالها، أو دالها عن مدلولها. و[فالدوال والمدلولات] معاً، كما يقول بنفنست مطبوعة في ذهني، وكل واحد يستحضر الآخر بموجب أي ظرف،(3) وحقيقة أن العلاقة بين الصوت والتفكير عرفية، مما لا يجعلها أقل حتمية إلى أي حد. على العكس وهذا بالضبط هو نوع العرف الذي ليس بوسعنا التعمق فيه أو التحقق منه بأنفسنا.

هكذا، وفيما يتحدث سوسير عن اعتباطية المواضعة الموحدة للدال والمدلول، يغير بنفنست التركيز، ويتحدث عن ضرورته. إذ بحسبه، تسمح طريقة سوسير في الحديث للمدلول بالانفصال عن العلامة، وتشجعه على تقديمه كنوع صورة ذهنية مستقلة ـ مثل ما حين يجسد مدلول كلمة "شجرة" في صورة شجرة. هذا المفهوم للمجاز الذهني يتعارض فعلاً مع ادعاءات سوسير الصريحة في كون المدلولات مفاهيما، محددة ليس من خلال مضمونها الإيجابي، وفي كون اتحاد الصوت والتفكير "ينتج شكلاً، وليس مادة".(4) فإذا كان بوسع صورة الشجرة أن تقوم بنفس العمل كمدلول لكلمة 'شجرة' فإن كل العلاقة المتبادلة المتبجحة للتفكير واللغة تنحل.

على أن مفهوم سوسير للمجاز الذهني، بالنسبة لبنفنست، يشير إلى العودة الخفية للمرجع. إذ رغم إتاحته دوراً خفياً للمرجع، يخفق في التفكير في المدلول بمعزل عنه تماماً. "فقد كان في الواقع يفكر دائماً في تمثيل *الشيء الحقيقي* (رغم تحدثه عن "الفكرة")(5). ومن هنا كان عرضة للتأثر بالتصور التقليدي في كون المدلولات مرتبطة على نحو طبيعي وآني بالأشياء في العالم الخارجي ـ مثلما أن الصورة مرتبطة طبيعياً وآنياً بالشيء الذي ترسمه.

وبطبيعة الحال، فحالما يعود المرجع تكون الاعتباطية الحقيقية مستلزمة، لكون الصوت الفيزيقي ش ـ ج ـ ر ـ ة، لا يحمل بالتأكيد أي علاقة بالأشجار الحقيقية في العالم الخارجي: "فما هو اعتباطي هو تطبيق علامة ما دون غيرها على عنصر ما في الواقع، دون تطبيقها على عنصر آخر"(6). ورغم ذلك، فالقضية هي هل تقع هذه الاعتباطية بين الدال والمدلول أم بين المدلول والمرجع.

ووفقا لتصور سوسير عن العلاقة الطبيعية والآنية بين المدلول والمرجع، يتحول المدلول إلى جانب الأشياء الموضوعية، تاركاً الدال منعزلاً ومنفصلاً؛ يعتبر سوسير أيضاً أن المدلولات قيم شكلية ضمن نسق تفاضلي، غير مشكل ضمن علاقة مع الأشياء الموضوعية، وإنما ضمن علاقة الواحد بالآخر، من خلال نفس العملية التي تشكل الدوال. لكن بنفسنت، من خلال تركيزه على المدلولات بما هي قيم شكلية، يقلب المسألة نهائياً، بحيث يتحول المدلول إلى جانب الدوال، ويكون عالم الأشياء الموضوعية هو ما يتم عزله وفصله.

وإنها لخلاصة رائعة عندما يمعن المرء النظر فيها. فمن الجيد رفض الأهمية المفرطة التي تصورتها الإحالة بالنسبة لعلماء الذرة المنطقيين، والوضعيين المنطقيين، لكن ثمة شيئاً آخر ثانية يجعل اللغة من الأحكام بحيث ينفصل المعنى عن الأشياء الموضوعية تماماً. وهذا كذلك نوع من الخلاصة التي أفضى إليها منطق الفلسفة الميتافيزيقية. فحين تصير الأفكار في الخارج في أول الأمر، فإنها تميل حتما إلى سحق الجانب الخارجي للأشياء، وتصبح الأشكال عند أفلاطون تفسيرا للمظاهر الظاهرية هي من القوة بحيث يظل العالم المادي العادي حياً فقط وغير متبلور، أي عديم الشكل، وتصبح المقولات الهيجيلية تفسيراً للمظاهر الظاهرية من القوة بحيث، وخاصة في فلسفة الطبيعة الهيجيلية، لا يكون للعالم المادي العادي من وجود بمعزل عنها تماماً. وهكذا، فللأفكار الموضوعية، حين يتم استدعاؤها، طريقة لجعل كل شيء آخر غير قابل للكلام، وغير قابل للتفكير، وغير قابل للمعرفة، وفي النهاية غير ذي صلة. وغني عن البيان، فهذه النزعة المطلقية بحاجة إلى

تعارض. وسوف اقترح اعتراضاً واضحاً أو اعتراضين في نهاية هذا الفصل. لكن من المفيد النظر أولاً إلى الكيفية التي طور بها اللسانيون بعد سوسير المفهوم الحاسم للقيمة الشكلية ضمن نسق تفاضلي.

II

لعل النسخة التي قدمها سوسير في إطار التمييز غير كافية في حد ذاتها، كيما تشكل علامات بكاملها في علاقة الواحدة بالأخرى، وبدون علاقة مع الأشياء الموضوعية. في هذه النسخة تجد كل الكلمات المستعملة للتعبير عن الأفكار المرتبطة بها الواحدة بالأخرى على نحو متبادل، مثلما تجد الثقوب المتجاورة في الشبكة الواحدة بالأخرى بشكل تبادلي (7). إنما في حالة اللغة، يصبح مفهوم الجوار، المباشر بمقدار كاف في حالة الشبكة، إشكالياً إلى حد بعيد، فالجوار بين الكلمات ليس مجرد مسألة تجاور جنباً إلى جنب، وإنما مسألة شيء مشترك. وإذا، فرغم أن معنى لفظة "اغتصاب" تضع نفسها في مقابل معنى كلمة "حب"، فإنها مع ذلك تغطي نفس المجال ـ فيما لا يقوم بذلك معنى كلمة "كلب". على نحو مشابه، وحتى بشكل أكثر وضوحا في مثال سوسير عن التمييز المتبادل بين معاني ألفاظ "redouter" (خشي)، "craindre" (ارتعب)، "avoir peur" (خاف) (على وجه التقريب "to dread" خشي، "to fear" (ارتعب)، و"to be afraid"

(خاف). حيث زعم أن هذه المعاني تحد الواحدة الأخرى ضمن مضمراتها بدقة أكثر، فإنها تمتلك تقريباً كل شيء آخر مشترك. لكن في حالة اللغة، يصير من المستحيل التفكير في التمييز فيما يتصل بهدف الحدود المطلقة التي تفصل الثقوب في الشبكة.

على أن سوسير يخفق في الاعتراف بهذه الاستحالة، من حيث إن له طريقة ذات نزعة نفسية* لاشتقاق جارات الكلمة. والنتيجة أنه يقدم الكلمة إلى الذهن، ويسمح لها باستدعاء كلمات أخرى عن طريق التداعيات الذهنية:

> تترابط في الذهن [الكلمات] التي لها شيء مشترك، وتسفر عن مجموعات تسمها علاقات متنوعة. مثلاً، ستعيد الكلمة الفرنسية "تعليم" (enseignement) إلى الذاكرة بشكل لا واعي حشداً من الكلمات (علم «enseigner»، أطلع «renseigner» إلخ...أو تسلح «armament»، تعديل «changement» إلخ، أو تعليم «education» تمهن «aprentissage» إلخ)

كل كلمة تفضي إلى تذكر أخرى، أي في متوالية، كيفما كانت، قد يتفق أن تتدفق في الذهن الفردي. على أن ذلك ليست له علاقة بالمجال الذي يعمل فيه التمييز، أي مجال "اللسان" الذي ***لا تقود*** فيه الكلمة إلى جاراتها، بل بالأحرى، وعن طريق وجودها بالفعل،

---

* يشير هارلند إلى النزعة السيكولوجية (psychologism)، وهي ضرب من طموح علم النفس الذي يرمي إلى استيعاب الفلسفة بأسرها أو على الأقل إلى ادعائه أنه الأساس الأول (المترجم).

تفترضها مقدماً. بيد أن هذا الافتراض لا يحدث في أي ذهن فـردي، إذ في الحقيقة، لا تحدث كحدث ذهني بتاتاً. ومع إبقاء ما للكلمات من أشياء مشتركة على مستوى النفسـي فقـط، يُعجـز سوسـير مبـدأ التمييز، ويجعل من المستحيل تصور "اللسان" على نحو نسقي.

لقد أجبرت محاولة تصور "اللسان" نسـقياً، اللسـانيين الأواخـر على صياغة جديدة للتمييز. ولعل رومان ياكوبسن هو من جاء بـأول تقدم حاسم ضمن ما يسمى بالحقل المتخصص في الفونولوجيا التي لا تتعامل مع الكلمات كوحدات صغرى للمعنى، وإنما مع الفونيمـات كوحدات صغرى للصـوت. مـا هـو جديـد في نمـوذج ياكوبسـن هـو "القبول" بإمكانية نطق عنصرين في ذات الآن. وهو ما أنكره سوسير لكون التمييز بين الفونيمات، عند هـذا الأخـير، مثـل تمييـزه بـين الكلمـة والمعنـى، قـد كـان علـى السـطح، أي ممتـد سـطحياً علـى الشبكة. إلا أن ياكوبسن يكشف من "الفونيم" عن تعددية متزامنـة "للسمات المميزة"، ويسـتخرج مـن الصـوت المباشـر الصـرف تعقيـد المستويات اللاحقة. ولن يكـون [الحـرف] «p» أو «k» أو «t» ثانيـة مثل علامة موسيقية مفردة، وإنما مثل وتر.(10)

لكـن مـا يجعـل تعليـل هـذا الاسـتخراج ممكنـاً ــ كمـا في الاستخراجات الأخـرى، هـو النجـاح في الدقـة والوضـوح. فعنـدما تنكشف الفونيمات، يكون بوسع العلاقة بينهمـا أن تفسـر كمسـألة اشتراك على بعض المستويات، واخـتلاف علـى مستويات أخـرى. وبدل مجرد حدود مطلقة بين الصـوت «p» والصـوت «k»، بوسـعنا الإقرار بـأن «p» و«k» متشـابهان إلى درجـة أن كلاهمـا "غليظـان" (grave) (أي أنهمـا مقبوضـان في الفـم نحـو الخـارج)، لكنهمـا

مختلفان إلى درجة أن «p» منتشر (مشفه في الفم خلفياً)، فيما يكون «k» "مضغوطاً" (مشفه في الفم إلى الأمام). أو قد يكون بوسعنا الإقرار بأن «p» و«t» متشابهان إلى درجة أن كلاهما منتشر، لكنهما مختلفان إلى درجة أن «p» "غليظ"، فيما يكون «t» "حاداً" (أي مضغوط في الفم في الوسط). وهكذا، فمن خلال الكشف عن الإثني عشر مستوى أساسي بالضبط في الاشتراك والاختلاف، يزعم ياكوبسن بقدرته على توصيف كل الفونيمات الممكنة في جميع اللغات الممكنة.

ثمة أيضاً دقة ووضوح جديدان حول الاختلاف على هذه المستويات التي *تختلف* فيها الفونيمات. يختلف الفونيم بالكامل في *بعض* النواحي عن كل فونيم في الأبجدية الصوتية. غير أن التقسيم داخل المستويات يقسم عدد البدائل التي هي بحاجة إلى التفكير فيها على أي مستوى خاص، مثلاً، حين يكون مظهر الصوت المشفه مستخرجاً من الصوت «p» بالكامل، يحدث ألا تكون سوى بعض الطرائق التي بوسع الصوت فيها أن يكون مشفهاً، سواء بشكل داخلي بالنسبة "للمنتشر" أو على نحو خارجي بالنسبة "للمضغوط". وحسب ياكوبسن، نفس الأمر بالنسبة للمستويات الثلاثة عشر. وهناك فقط إما "غليظ" (قبض خارجي) أو "حاد" (قبض وسطي)، وفقط إما "أنفي" (تقديم الران الأنفي) أو "الشفوي" (استبعاد الران الأنفي)، وفقط إما "الصامت" (الإعاقة في القناة الصوتية) أو "اللاصامت" (عدم الإعاقة في القناة الصوتية). هكذا، ففي كل مستوى، يروم ياكوبسن إيجاد اختلاف بين بديلين اثنين لا غير.

هذا الاختلاف بين بديلين اثنين فقط، لهو نوع خاص من الاختلاف: أي تقابل متباين أو ثنائي. فليس بوسع الفونيم بكامله أن يوضع في مقابل فونيم موازن مفرد. يقول ياكوبسن "لا يقتضي الفونيم «b» أحادياً وعكسياً وبالضرورة مقابلاً محدداً.(11) وفي نسخة التمايز عند سوسير، يتعين على فونيم واحد أن يحفف أمام جملة كبيرة جداً من الفونيمات الأخرى. لكن ليس ثمة توازن كمي، كما أنه من الصعب الاعتقاد في وجود توازن كيفي أيضاً. ومعنى هذا أنه من الصعب الاعتقاد في كون تصورنا الخاص لـ «p» يتضمن تصوراً معادلاً لأي فونيم أو كل الفونيمات التي يتعين على «p» أن يحدد ذاته أمامها. (و في الحقيقة، ألا يتعين في نهاية المطاف تحديد «p» ذاته أمام الأصوات المنطوقة أيضا؟، أمام صوت العطس وصوت الدراجة النارية؟). يبدو أكثر طبيعيا النظر إلى «p» كصورة محددة وموضوعة أمام الأساس، غير المحدد لكل ما ليس «p». إلا أن هذه هي النسخة "الجشطالتية"" للتمايز - والتي تتطلب نشاطاً إبداعياً أصيلاً من طرف الذات، وتسير جنباً إلى جنب مع فلسفة الأنا الهوسريلية، لكون ثمة مجهود لوعي يجعل "الصورة" تتقدم، فيما يتراجع "الأساس". وغني عن البيان، فليس هذا هو الاتجاه الذي رام سوسير اتخاذه في اللسانيات.

يسمح التقابل الثنائي في اللسانيات البنائية عند ياكوبسن باتخاذ الاتجاه الذي رامه سوسير. إذ في التقابل بين السمات المميزة، يكون بوسع "انتشار" الصوت «p» أن يوضع أمام بديل متوازي مفرد خاص لصوت "متضام". ويغطي هذا التقابل على مستواه الخاص كل الإمكانيات: فأي شيء ليس "متضاماً" هو منتشر، وأي شيء

ليس "منتشراً" هو "متضام". هكذا، لا ننظر ثانية إلى "الصورة" المقيدة على أساس غير مقيد، وإنما ننظر على نحو مشابه إلى الشطرين المقيد وغير المقيد على كلا الجانبين من الخط الفاصل للكون الواسع. وبوسع تصورنا لما هو "منتشر" أن يتضمن تصوراً خاصاً بشكل مساو للمتضام بالذي ليس كذلك. يقول ياكوبسن:

> إن تقابلات السمات المميزة هي تقابلات ثنائية وحقيقية ومنطقية. كل عنصر في أي واحد منها يحتوي بالضرورة على عنصر مقابل. وليس بوسع التنفس أن يفكر فيه بدون ضيق، كما ليس بوسع التشكل الخلفي أن يفكر فيه بدون التشكل الأمامي، والاستدارة دون اللااستدارة، إلخ (12)

هكذا، يتضمن مصطلحاً التقابل الثنائي الواحد الآخر منطقياً وفي كل مناسبة.

تمتد دقة ووضوح نسق ياكوبسن أيضاً إلى التنظيم التراتبي للمستويات الإثنا عشر. بحسبه، تكون بعض التقابلات سابقة وأكثر أساساً على الأخرى. وهكذا، فإن المستوى الذي يختلف فيه «p» عن «t» أكثر أساساً من المستوى الذي يختلف فيه «r» عن «t» ـ وهو لماذا تخفق العديد من اللغات (اللغة اليابانية مثلاً) في التمييز بين «p» و«t». أيضاً يحدد التنظيم التراتبي الترتيب الذي يكتسب فيه الطفل التمييزات الصوتية. فالتقابل بين اللثوي، والانفجاري الطبقي يصل متأخراً أكثر من التقابل بين الشفوي والانفجاري اللثوي مثلاً: يمر كل الأطفال من مرحلة نطق «cat» (قط). وعلى

النقيض من ذلك، وفي الحبسة وفقدان اللغة، يختفي التقابل بين اللثوي والانفجاري الطبقي بسهولة أكثر من التقابل بين اللثوي والانفجاري الشفوي.(13)

قد يعود هذا النظام في الاكتساب إلى نشأة اللغة عند الطفل. فالتقابلات التي تتأسس عليها التقابلات الأخرى تنقلب بالتحديد إلى تلك التقابلات التي تجعل كلمات الطفل الأولى ممكنة ـ "ماما" و"بابا". يصف ياكوبسن ترابط «a» ـ «p» كالتالي:

> يمثل مكوناً هذا التلفظ من وجهة النظر التلفظية الأشكال العامة التقاطبية للقناة الصوتية: ففي «p» تغلق القناة إلى نهايتها فيما تفتح في «a» باتساع قدر الإمكان إلى الأمام، وبشكل ضيق نحو الخلف، متخذة هكذا، شكل قرن الميغافون. وهذا الترابط بين الطرفين يبدو واضحاً أيضاً على المستوى السمعي، حيث يمنح الانفجاري الشفوي انطلاقة مؤقتة للصوت بدون تركيز كبير للطاقة داخل نطاق التردد. أما في الصائت (a)، فليس هناك تحديد دقيق للزمن، وتتركز الطاقة داخل منطقة ضيقة نسبياً للحساسية السمعية القصوى... وتبعاً لذلك، يمنح الانفجاري المنتشر باختزاله الأقصى داخل مخرجات الطاقة الاقتراب الشديد من الصمت، فيما يمثل الصائت المفتوح المخرجات الأعلى للطاقة التي يكون الجهاز الصوتي البشري قادراً عليها.(14)

إن كلمة بابا تعتمد على الخط الفاصل المبكر جداً والذي بالوسع رسمه عبر كتله الصوت القبل نطقي، بما هي كتله هلامية من قبل.

وهكذا، لا يمكن البتة منذ البداية اختبار الوحدات النطقية على نحو مستقل. وإنما زوجاً زوجاً فقط، بحيث يسقط كل زوج في وقت واحد على أحد جانبي الخط الفاصل المفرد. يقول ياكوبسن، محيلاً على نظرية هـ. والن 15 النفسية بشكل خاص: "إن الزوج سابق على الأشياء المنعزلة. وكما زعم سوسير أيضاً، فإن التمييز يسبق الوحدات المميزة، إلا أنه عجز عن العودة بهذا المبدأ إلى نشأة اللغة عند الطفل، ولم يتمكن، في الحقيقة، من تفسير الاكتساب الفعلي "للغة" بالكل لكونه تعامل مع السمات المميزة في تعددها وليس زوجا زوجا. ولئن وجد كل فونيم فقط بموجب ما هو ليس كذلك، وما هو ليس كذلك هو فونيم آخر، فليس ثمة من انطلاقة البتة من أي خط فاصل معين بين أي فونيمات معينة. وسيتعين على نسق التمييز الصوتي أن يتم اكتسابه دفعة واحدة. بيد أن القفز المفاجئ من اللاشيء إلى كل شيء مسألة غير متصورة على نحو محتمل - وسوسير لم يحاول التفكير في ذلك، فقد قام بدل ذلك، بقطع "اللسان" من حقيقة اللغة كلها بتقييد منهجي خاص. من هنا، بوسعنا النظر إلى اللغة عنده تزامنياً فقط، وكما لو أنها توجد كلها في وقت معين.

مع نسخة ياكوبسن، يتغلب اللسان على هذا التمييز، ويستولي على البعد الزمني. بحيث تتشكل الآن هوة بين اللاشيء وكل شيء، بين الكتلة الهلامية للصوت الماقبل نطقي، والتعقيد المفصل للنسق النطقي "الكامل"، ويصبح الآن بالإمكان تشكيل "لسان" عبر

المستويات المتتالية للتمييز، بخط فاصل واحد فقط يتعين التفكير فيه على مستوى واحد. ولن يعود التفسير اللساني ثانية مجرد توصيف لقواعد لعبة الشطرنج كما وجدت من قبل على نحو تام، بل يصبح الآن، وفي الواقع، وكأنها أخرجت إلى حيز الوجود. (لنعتبر، مثلاً، كيف يمكن إخراج قواعد تحريك بيادق الشطرنج المفردة إلى حيز الوجود عن طريق التمييزات الثنائية المتتالية لمجموع الإمكانيات الكاملة للحركة على اللوحة: حركة *خطوة مفردة* في أي اتجاه مثلما بالنسبة للملك إزاء حركة *لا محددة* في أي اتجاه كما بالنسبة للملكة، أو حركة في *أي* اتجاه كما بالنسبة للملك والملكة إزاء حركة في اتجاه *واحد* كما بالنسبة للفيلة والرخوخ، أو حركة في اتجاه مائل كما بالنسبة للفيل إزاء حركة في اتجاه *جانبي* مثل ما بالنسبة للرخ، وهكذا دواليك. هكذا، تمنح نسخة ياكوبسن، في التمييز "للسان" ادعاءات جديدة على الحقيقة التامة للغة، وبناء عليه، على الحقيقة التامة للعالم عموماً. وما دام مفهوم "اللسان" كما رأينا، هو مفهوم الفكرة الموضوعية، فإن هذه الادعاءات الجديدة تشير إلى مقاربة تقترب جداً من الفلسفة الميتافيزيقية.

الواقع أن ثمة دائماً صلة بين النزعة الثنائية والفلسفة الميتافيزيقية. فكما أن الفلسفة التي تسعى إلى تأسيس العالم على الأشياء قبل العلاقات يتعين عليها أن تميل نحو الأشياء في شكلها النووي الأولي، فإن الفلسفة التي تسعى إلى تأسيس العالم على العلاقات قبل الأشياء، يتعين عليها أن تميل حتماً نحو العلاقات في شكلها الثنائي الأكثر أولية. هكذا، يظهر التفكير الثنائي في فلسفة أفلاطون، خصوصا في (كتاب) "الصوفي"، حيث تنقسم

الكينونة إلى الهوية مقابل الاختلاف، والحركة مقابل الراحة، إلخ. وعلى نحو مشابه في فلسفة سبينوزا حيث تنقسم المادة إلى الامتداد مقابل الفكر، وينقسم الامتداد إلى الحركة مقابل الراحة، إلخ. كما يصبح التفكير الثنائي أكثر هوساً في فلسفة هيجل، حيث تفكر المقولات ذاتها في الوجود عبر جدلية الكينونة مقابل العدم (اللاشيء)، والواحد مقابل الكثرة، والنفور مقابل الانجذاب، إلخ. إلا أن ياكوبسن بطبيعة الحال، لا يقتفي أثر هيجل وسبينوزا أو أفلاطون، وإنما هو في الحقيقة أكثر علمية وأقل فلسفية من سوسير، رغم كونه مفتوناً بمنطق "اللسان".

III

على أن ثمة شكوكاً بين اللسانيين فيما يتعلق بمصداقية علم الصوتيات عند ياكوبسن، ورغم ذلك، فليس هناك من سبب للافتراض بكون أعضاءنا النطقية مشكلة فيزيقيا من التشكلات الثنائية. وإذا ما كان علينا تصديق ياكوبسن، فيتعين على الطريقة التي نفكر بها في الصوت أن تأخذ الأسبقية الكاملة على الاعتبارات الأكثر دنيوية للاستقلالية الصوتية. إلا أنني سأترك هذه المناقشة إلى ذوي التخصص في هذا الحقل، بواقع أن القضايا تصبح أكثر اتساعاً واختلافياً عندما يحاول اللسانيون حمل النموذج الثنائي إلى علم الدلالة.

يتعين الإقرار بأن ليس هناك نسقية لعلم دلالة قد وصلت بعد إلى حد الاقتراب من دقة ووضوح نسقية علم الصوتيات عند ياكوبسن. ولئن أوجد هيلمسليف وغريماس، وبريتو، وإيكو وآخرون، نظرية لعلم دلالة شامل على طول الخط الياكوبسوني، فإنهم لم يعللوا هذه الممارسة إلا في بضع حالات مناسبة وسهلة بشكل خاص. فالطموح في علم الدلالة يتجاوز التحقق ـ لكنه مع ذلك ذو تأثير بالنسبة لذلك.

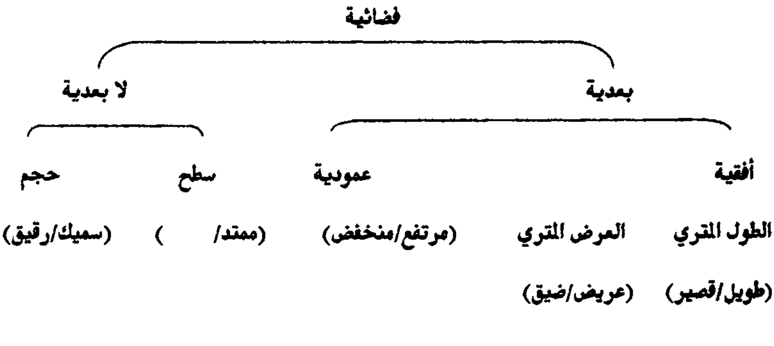
أول محاولة هامة في جعل علم الدلالة نسقياً كانت للويس هيلمسليف(16). ففي منظوميته*، ينكشف المعنى المفرد للكلمة داخل تعددية متزامنة للعناصر الدلالية، بحيث لا يعود التمييز بين معاني الكلمة ثانية مسألة حدود مطلقة فقط، وإنما مسألة اشتراك على بعض المستويات، واختلاف على مستويات أخرى. من ثمة بوسعنا الإقرار بأن معنى "فرس" مشابه لمعنى "حصان" باعتبارهما من فصيلة الخيول، لكنهما مختلفين لكون الفرس أنثى في حين أن الحصان ذكر. أو بوسعنا الإقرار بكون معنى الفرس مشابه للنعجة بوصفهما أنثيين، لكنهما مختلفتين لأن الفرس من فصيلة الخيول والنعجة من فصيلة الغنم. والنتيجة أن الخطين الفاصلين يقتطعان

---

* المنهج اللغوي الذي اتبعته مدرسة كوبنهاغن، ولاسيما هيلمسليف، والقائل بأن اللغة نظام من الرموز يساعد على فهمه دراسة أنظمة الرموز غير اللغوية (كالمنطق مثلاً)، وبأن علم اللغة ليس مجرد معلومات متراكمة بل إنه علم مستقل بمنهجه، ومصطلحه، وبأن النظرية اللغوية الفضلى هي التي يصح تعميمها على دراسة العلوم الإنسانة مثلاً. (المترجم) معجم المصطلحات اللغوية، رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين ط I ، 1990.

أربعة معاني للكلمة (الفرس، الحصان، النعجة، الكبش). هكذا، يعتقد هلمسليف أن النسق المعقد، بشكل كاف، للخطوط الفاصلة يمكن من تنفيد برنامج سوسير المستحدث لتوصيف المعنى تماما من ناحية بالتمييز.

ولعل أ.ج، غريماس هو أهم واحد من الذين اقتفوا أثر هيلمسليف، إذ بحسبه تتشكل وحدات *المعنى اللفظي (أو اللكسيم)* من عناصر دلالية متزامنة (أو سيميم). وليس هذا فقط، بل إنه اختزل، بشكل متماسك، التمييز إلى تقابل ثنائي صرف (الأسود مقابل الأبيض، والكبير مقابل الصغير، إلخ)، ونظم مستويات التقابل على نحو تراتبي، بحيث لا يعود اللكسيم يظهر لنا ثانية كمجرد مجموعة من السيميمات، بل كتأليف لسيميمات مرتبطة فيما بينها عبر علاقات تراتبية.(17) وهكذا، فما يعنيه هذا بالنسبة للغة، بالوسع النظر إليه في نسقية غريماس لدلالية الفضاء.



يظهر تنظيم المعجم الدلالي هنا شبيهاً إلى حد ما بتنظيم معجم «Thesaurus» لروجي.

ينم هذا التنظيم المنطقي للإنتاج أيضاً على تنظيم كرونولوجي ممكن للإنتاج. ونظريا على الأقل، بوسع المعنى الآن أن يتطور كليا من الكتلة الهلامية للتجربة إلى تعقيد مفصل لكل المعجم الدلالي. وبوسع اكتساب اللغة الآن، ونظريا على الأقل، أن تبدأ كما اقترح لاكان في تحليله لـ «fort-da» (هنا ـ هناك). ففي هذه الدراسة ـ الحالة والمشهورة الآن، لاحظ فرويد حفيده يخفي بكرة القطن ويستعيدها بشكل متكرر، متلفظاً الصوتين «o» و«a» اللذين أولهما فرويد كمحاولات لنطق الكلمتين الألمانيتين «fort» و«da» (هنا ـ هناك). فقد كانت بكرة القطن، بحسب فرويد رمز الأم عند الطفل، موهمة إياه بمراقبة حضورها (المرغوب فيه) وغيابها (غير مرغوب فيه). ولاكان يقبل هذه الرمزية، لكنه يجعلها تعتمد أكثر على الكلمات منها على الموضوع إلى حد ما ـ وهو ما يستقطب موضع "هنا" و"هناك" بالنسبة لكلا الأم وبكرة القطن. وبحسبه، فإن استيعاب السيطرة على اللغة عند الطفل أكثر أهمية من الوهم بالسيطرة على الأم. والنتيجة، أن الكلمتين كزوج قد رسمتا خطاً فاصلاً عبر الكتلة الهلامية للتجربة، بما هي كتلة سابقة. ولئن بدا الخط الفاصل بين حضور الأم أو غيابها مسألة أهمية موضعية واضحة من وجهة نظر الكبار، فإن من وجهة نظر الطفل يكون كل شيء في وجوده متوقفاً على هذا الخط الذي يجسر الكون، أي التمييز الأولي للحضور مقابل الغياب، والإيجابي مقابل السلبي، والوجود مقابل العدم.

ها قد خلصنا الآن إلى تقارب بين نسخة ياكوبسن في التمايز ونظرية بنفنست المحكمة في اللغة، بحيث بات بوسع وحدات اللغة الآن، منطقياً وكرنولوجيا أن تشكل ذاتها كلية في علاقة الواحدة بالأخرى، وبدون علاقة مع الأشياء الخارجية. كما لم تعد وحدات المعنى أيضاً تساير ثانية أي وحدات طبيعية مستقلة. فقبل وبصرف النظر عن اللغة، ثمة دائماً وفقط كتلة هلامية للتجربة، أي متصل عديم السمات. وإذا، ففرض الخطوط اللسانية الفاصلة لهو اعتباطي بشكل جوهري، كما قد يدعي بنفنست.

وإنه لادعاء من الصعب استساغته. لكن يبدو شبه معقول بما فيه الكفاية حين نتعامل مع كلمات مثل "هنا" (مقابل "هناك") أو "طويل" (مقابل "قصير") أو "حار" (مقابل "بارد") أو "ثقيل" (مقابل "خفيف"). لأن الخطوط الفاصلة في هذه الحالات، بالتأكيد، تأتي منا وليس من الطبيعة. فالأشياء في ذاتها لا تظهر أي ميل لأن تكون *إما* ثقيلة وخفيفة، والأحرى أي شيء بينهما. (والواقع أن ليس للخط الفاصل بين "ثقيل" و"خفيف" من وضع ثابت، وإنما يتحرك بحسب السياق والأشياء قيد الدرس). بيد أن الأمر يختلف عندما نتعامل مع كلمات مثل "مشى" أو "رأى" أو "غيمة" أو "تل". هل في الواقع بوسعنا الاعتقاد بكون الطبيعة في مثل هذه الحالات لا تظهر أي ميل لاختلاق وحدات لها، ولا تكون أمامنا خرقاء لتشكيل كلماتنا؟.

ثمة أيضاً تقابلات ممكنة في هذه الحالات، بطبيعة الحال. هكذا بوسع "مشى" أن يتقاطب أمام "جرى" (كما في "تيزوروس" لروجي، حيث تظهر الكلمتان تحت عنوانين متقابلين 277

و278). يكون "مشى" مشابهاً لـ "جرى" إلى حد أن كلاهما يصفان تحرك الإنسان، لكنهما يختلفان إلى حد أن "مشى" يصف حركة بطيئة فيما يصف "جرى" حركة سريعة. ويكون الخط الفاصل العام فيما يخص الاختلاف نفس النوع بوضوح كما الخط الفاصل بين "هنا" و"هناك" أو "طويل" و"قصير"، أو "حار" و"بارد" أو "خفيف" و"ثقيل". وقد يبدو حين ننظر إلى "مشى" و"جرى" فيما يتعلق بـ "بطيء" و"سريع" أننا بصدد النظر إلى متصل طبيعي يقوم بتقاطبه الخط اللساني الفاصل بصرف. بيد أنه ثمة أكثر بكثير في الاختلاف بين المشي والجري منه في الاختلاف في السرعة، هناك أولا ورئيسيا اختلاف في الفعل بحيث أن الرجلين يتصلبان وينثنيان ويتصلان بالأرض. هذا الاختلاف يعتمد على حقيقة تجريبية في كون العظام والعضلات في الرجلين تتكيف داخل بنية معينة خاصة - وهذه البنية تعمل بفعالية على الأقل *إما* في فعل المشي *أو* في فعل الجري. ويكون أي شيء بينهما عديم الفعالية إن لم يكن مستحيلاً بكل معنى الكلمة. وهكذا، فتحرك الإنسان ليس متصل إمكانيات. فالطبيعة تعمل ذاتها داخل بعض الترابطات، وليس داخل أخرى. على ضوء ذلك، وعندما ننظر إلى "مشى" و"جرى" نجد أن بوسع السرعات المختلفة أن تشتق *كنتيجة* للترابطات، إذ يزود فعل الجري بدفع أكثر إلى الأمام، فيما يبذل فعل المشي طاقة أقل لمساعدة وزن الجسم.

كمثال آخر، لنتأمل حالة "التل" في تقابله مع "الجبل". تختلف الكلمتان بالتأكيد إلى حد أن "التل" يصف شكل أرض منخفضة نسبياً، فيما يصف الجبل شكل ارض مرتفعة نسبياً. بكل تأكيد

ليس ثمة ميل في الطبيعة لأن يكون شكل الأرض *إما* منخفضاً نسبياً *أو* مرتفعاً نسبياً، والأحرى شيء بينهما. لكن الكلمتين تختلفان أيضا إلى حد أن التل، يصف شكلاً أرضياً مستديراً، فيما يصف "الجبل" شكلاً أرضياً مستدقاً. وهنا يلعب الخط الطبيعي الفاصل دوره ـ الانقطاع بين الماء والجليد، لأن الأشكال المستديرة تملسها بشكل نموذجي تعرية مياه المطر المعتدلة، على حين تقور تعرية الجليد الشديدة الأشكال ذات القمم بشكل نموذجي. وما دامت درجة الحرارة، في أي منطقة جغرافية معينة، تنزل بانتظام تحت درجة التجمد على علو معين فوق مستوى البحر، فسيستنتج أن الأشكال الأرضية التي لا تصل على هذا العلو ستميل لأن تكون مستديرة في الأعلى، والأشكال الأرضية التي تتجاوز هذا العلو ستميل لأن تكون مستدقة. مرة أخرى، تعمل الطبيعة ذاتها داخل بعض الترابطات بدل أخرى ـ داخل المرتفع ـ و ـ المستدق، أو المنخفض والمستدير بدل المنخفض والمستدق أو المرتفع والمستدير.

بطبيعة الحال، فالخط الطبيعي الفاصل بين "التل" و"الجبل" أكثر دقة منه بين "مشى" و"جرى". وثمة استثناءات لا حصر لها وفي حالات بينها. لكن قد يكون دائماً من السخافة توقع خطوط فاصلة صلبة وثابتة في الطبيعة مطلقاً. كل ما بوسعنا توقعه هو درجة الخرق، أي الميل البادي عند بعض الخصائص لأن تترابط. وهكذا، فالخطوط الطبيعية الفاصلة رقات نسبية بين سماكات نسبية ـ كما الأخاديد في قالب شوكولاتة. بحيث، لا يزال يجعل اللغة تكسر القالب إلى قطع منفصلة تماماً، ولا يزال يجعلها تضع خطوطاً حول الوحدات في أذهان بوسعنا وبمساعدة تناظر قالب

الشوكولاتة رؤية لماذا وأين وكيف تتنوع الخطوط اللسانية الفاصلة من لغة إلى أخرى. فاللسانيون البنائيون مولوعون، بطبيعة الحال، بالإحالة على هذه التنويعات كبرهان على أن الخطوط اللسانية الفاصلة اعتباطية جوهرياً. والحقيقة أنهم متأثرون على نحو مدهش بواقع أن أي تنويعات كيفما كانت يتعين أن توجد، إنما إذا ما توقع المرء الاعتباطية، فإن ما هو مؤثر هو حقيقة أن أي تكافؤات كيفما كانت عليها أن توجد. بالنسبة لي، أتذكر أنني عندما بدأت تعلم اللغة الفرنسية (من خلال نظام غريب بعض الشيء علمنا لمدة طويلة أن ننطق الكلمات صوتيا من غير أن يعلمنا ما الذي تفيده)، توقعت، والحق يقال، أن هذه اللغة الجديدة تقسم الكلمة إلى وحدات جديدة *بالكامل*، واندهشت عند اكتشافي في النهاية أن كلمة "chien" تعني في الواقع شيئاً شبيهاً إلى حد كبير كلمة «dog» (كلب)، وكلمة «maison» تعني في الواقع شيئاً شبيهاً إلى حد كبير كلمة «house» (منزل).

يفسر تناظر قالب الشوكولاته التكافؤات لما تأخذ التنويعات بعين الاعتبار. في المقام الأول، تسمح الأخاديد بدرجة التنوع في خط الانكسار: بحيث لا تكون قطعتا الشوكولاتة متشابهتين من جهة الحد. ونفس الشيء، فمعنى كلمة «maison» لا تشبه من جهة الحد معنى كلمة «house». وفي المقام الثاني، لا يمكن لأي أخدود أن يكسر. إذ لأهداف عملية، عادة ما يقطع المرء قالب الشوكولاته إلى قطع كبيرة، مقسماً أخدوداً ومتجاهلا الآخر. ونفس الأمر، فللإيسكيمو أربع كلمات منفصلة للثلج، فيما لا نملك نحن سوى واحدة، ونفس الأمر، تعرف اللغة الانجليزية "فأر" (mouse)،

و"جرذ" (rat) فيما لا ترى اللغة اللاتينية سوى «mus». وبطبيعة الحال، فبعض أخاديد الطبيعة أخف وأوضح من أخاديد أخرى، وبعضها يصبح أكثر وضوحاً بحسب الأهمية الخاصة أو السياق - بحسب الزاوية الخاصة لقبضة المرء على الشوكولاته، إذا جاز التعبير. لكن، مع كل المؤهلات والتعقيدات، ما زال يتعين القول إن الطبيعة ليست متصلاً *عديم السمات*، وأن اللغات لا تنتج خطوطاً فاصلة من ذاتها بالكامل.

لكن المشكل عند اللسانيين البنائيين هو أنه حالة شروعهم في تفسير اللغة بشكل محكم، لا يجدون أي سبب للتوقف، إذ ليس ثمة أي حد *ظاهر بوضوح* ينفصل عنده نوع تفسيرهم. هكذا، يتحول القرار المنهجي المستحدث لاستبعاد العالم الخارجي (الواضح عند بنفنست وهلمسليف) تدريجياً إلى مبدأ الدائرة غير المحدودة، بما هو مبدأ فلسفي عام.

8- ألتوسير والعلم

1

فيما يتقدم اللسانيون البنائيون نحو نظرية محكمة للغة، يقترح ألتوسير نظرية محكمة للعلم بل وأكثر غرابة. فعكس العلم الذي عادة ما نتصوره، لا ينزل العلم عند ألتوسير إلى النبش عن دليل وسط الأشياء في العالم الخارجي، وإنما يشكل ذاته من عملية تفكير خالصة. إنه علم على مستوى العلم عند هيجل و« scientia intuitive» عند سبينوزا، أي المستوى الذي منه يزدري المرء المعارف المحدودة التي ينتجها علماء الطبيعة. ذلك هو علم الفلاسفة.

لكن قبل استكناه الصلة بين ألتوسير والفلاسفة الميتافيزيقيين، يتعين مناقشة تعقيد واحد. حين يصرح ألتوسير بكونه أحد أتباع سبينوزا، لا يضع نفسه باستمرار في مواجهة هيجل (1). إذ على

الرغم من وجود اختلافات حقيقية بين الاثنين في الواقع، فإنهما من العمق كما تمناها ألتوسير أن تكون. وأن يتمناها كذلك، فلأنها تؤول بشكل خاص إلى النوبة المعقدة للصراع النظري الذي كان يمر منه الحزب الشيوعي الفرنسي في ستينيات القرن العشرين. خلال هذه الفترة، سعى ألتوسير إلى دحر تأثير سارتر ومتعاطفيه الوجوديين. كان هذا الأخير قد استأثر بهيجل من أجل أهدافه ذات التوجه الذاتي، منادياً بالعودة إلى العناصر الهيجيلية عند ماركس. من ثمة أحس ألتوسير بكونه مجبراً على وضع نفسه في مواجهة هيجل. أي أن هذا الأخير الذي وقف في مواجهته، لم يكن سوى التأويل الانتقائي والملتف الذي قدمه سارتر عن هيجل. وهكذا، في سبعينيات القرن العشرين، وفي "دراسات في النقد الذاتي الرجعي"، يبدو أن ألتوسير امتلك صورة أكثر وضوحاً لهيجل الحقيقي. وعلى ذلك بلغ نضجا نحوه.

يفترض ألتوسير أيضاً نفسه معارضاً لهيجل حين يوجه انتباهه نحو أعمال ماركس الأخيرة. مبتعدا عن أعماله المبكرة، فيما كان سارتر قد وجه انتباهه إلى هذه الأخيرة. بحسبان أن مواقف هيجل الشاب يمكن أن توافق، إن كان ضروريا، النزعة الوجودية. غير أن ثمة عناصر هيجيلية في الأعمال الأخيرة كذلك ـ خصوصاً في النموذج الماركسي للإجراء العلم، وخصوصاً أيضاً في الأعمال التي اتكأ عليها ألتوسير بقوة أكبر (مقدمة 1857، و"غرونديس" و"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"). فما الذي قد يكون أكثر هيجيلية مما سيتلو؟.

> قد يبدو من الأصح البدء بالعناصر الحقيقية والملموسة، وبالشروط الفعلية المسبقة، مثلاً البدء بالسكان داخل دائرة الاقتصاد، والذين يشكلون أساس وموضوع عملية الإنتاج الاجتماعية ككل. على أن الدراسة الدقيقة تظهر أن ذلك غير صحيح. فالسكان تجريد إذا ما صرف المرء، على سبيل المثال، النظر عن الطبقات التي تتألف منها. لكن تظل هذه الطبقات بدورها تجريداً إذا لم يدرك المرء العوامل التي تعتمد عليها، مثلا أجرة العمل، رأس المال، إلخ. وهذا الأخير يفترض مسبقاً التبادل، وتقسيم العمل، والأسعار، إلخ(2).

هكذا، يؤكد نموذج ماركس للإجراء العلمي العموميات النظرية بوضوح على حساب التفاصيل الملموسة.

يؤكد نموذج ألتوسير للإجراء العلمي كذلك وبوضوح على العموميات النظرية ـ العموميات ا، والعموميات اا، والعموميات ااا. حيث ينطلق رجل العلم من العموميات ا، أي المادة الخام للتأويلات الإيديولوجية، لكنه لا يبدأ مباشرة من التفاصيل الملموسة والملاحظة، أي المادة الخام بالنسبة للعلم ضمن النموذج التجريبي: بل عكس أوهام النزعة التجريبية أو النزعة الحسية، من حيث هي أوهام أيديولوجية،... فإن العلم لا يشتغل البتة على وجود يكون جوهره آنية وفردانية بصرف ("أحاسيس" أو أفراد")... وإنما في لحظة تشكله يشتغل دائماً على المفاهيم الموجودة(3). بل حتى الحقائق الأكثر مباشرة للتجربة في نموذج ألتوسير، كانت دائماً ومن

قبل مؤولة بطريقة غير صادقة على نحو خاص، لكونها تأثرت بقوة بالمصلحة الذاتية، والنزعة الذاتية. "إنها خاصية كل تصور *إيديولوجي*... تحكمه "المصالح" بعيداً عن ضرورة المعرفة لوحدها(4)، فمستوى المعرفة الأشد انخفاضاً، بالنسبة لألتوسير كما بالنسبة لسبينوزا، يتشكل عندما نفكر في كل شيء فيما يتصل بتجربتنا، بحيث يبدو فيها طبيعياً وواضحاً إلى حد أن الشمس بعيدة عنا في السماء بحوالي 200 باردة أو أكثر.

إن رجل العلم، في نموذج ألتوسير، يذهب بعيدا عن هذا المستوى حين يحول التأويلات الأيديولوجية للعموميات I إلى معارف علمية حقيقية للعموميات III، عن طريق تطبيق الإطار المنهجي الخالص للعموميات II. ومع ذلك ليس ثمة نقع للتفاصيل الملموسة، لكون العملية برمتها تقع في *الفكر بالكامل* (5). وتكون معارف العموميات III صالحة ببساطة لكونها نتاج علم تأسس على نحو صحيح: "فحالما تتشكل [العلوم] بحق وتتطور، لا تكون بحاجة إلى تعليل من قبل الممارسات *الخارجية* كيما تعلن أن المعارف التي أنتجتها "حقيقية بمعنى أن تكون *معارف* تزود بذاتها بمعيار صلاحية معارفها"(6)، بل إن ألتوسير يروم معادلة العلوم الرياضية في هذا الصدد، ملفتاً الانتباه إلى المعايير الداخلية التي وفقها تتأكد صلاحية النتائج في الرياضيات. بيد أن هذه المعادلة توحي بغرابة مفهوم العلم عنده، ورغم ذلك فما زال يتوقع من الإجراء العلمي أن يقوم بما لم تتمكن الرياضيات من القيام به. إذ فيما لا تكون النتائج في الرياضيات لا أحسن وأسوأ من المسلمات التي منها تشتق منطقياً، فإن المعارف العلمية في العموميات III

تحسين محدد للتأويلات الأيديولوجية للعموميات ا. وحين يزعم أن العلم بوسعه أن يكشف عن ذاته من الإيديولوجيا، فإنه يدعي فعالية أن الصواب بإمكانه أن يتجلى من الخطأ.

إن العموميات اا هي بطبيعة الحال مفتاح التحسين. لكن ما هي هذه النظرية التي تحدد الحقل الذي يتعين على كل المشكلات العلمية أن تطرح فيه بالضرورة؟(7) وألتوسير لا يصفها البتة بشكل واضح جداً. إذ يبدو أحياناً أن رجل العلم بوسعه تحويل الخطأ إلى صواب فقط عن طريق تطبيق المادية الجدلية الماركسية. هكذا، يزعم ألتوسير أن هذه المادية الجدلية هي المنهج الوحيد الذي بإمكانه استباق... الممارسة النظرية عن طريق وضع شروطها الشكلية، والنظرية التي تحول إلى "معارف" (الحقائق العلمية) النتاج الأيديولوجي للممارسات "التجريبية" الموجودة هي المادية الجدلية،(8) عند هذه النقطة يبدأ المشروع برمته يظهر مثل مجرد بيان لعقيدة ماركسية عمياء. على أن النظرة الفاحصة للثورة الخاصة التي أعلنها ماركس في حقل الاقتصاد توحي بنسخة أوسع إلى حد ما للعموميات اا.

من الجلي في المقام الأول أن ثورة ماركس في الاقتصاد لم تقم على تراكم كبير وجديد للبرهان الملاحظ مباشرة. فقد انطلق من النظريات الموجودة في الاقتصاد الكلاسيكي، وبالضبط وفقاً لنموذج ألتوسير. لكن ما كان ثورياً عنده تجلى في منظوره الجديد لرؤية الحقائق التي جربتها النظريات الموجودة ـ وهو منظور أعلى متحرك خارج التجربة. إذ كان علماء الاقتصاد التقليديون قد جربوا حقائق نسق الاقتصاد البورجوازي المعاصر، كنسق طبيعي على نحو تام وواضح

و"معطى". ولاحظوا ما كان *أمام* أعينهم دون إدراك مصلحة - الطبقة، والنزعة الذاتية اللتين أثرتا في هذه الملاحظة من خلف أعينهم. بيد أن ماركس طرح سؤال "معطى" الموضوع(9)، جاعلاً الاقتصاد يعي الموقف الإيديولوجي للملاحظ من خلال الاستفسار "ليس عن موضوع الاقتصاد السياسي [الكلاسيكي] وحسب، بل أيضاً عن ***الاقتصاد السياسي*** ذاته ***كموضوع***.(10) أما التوسير فيصف الثورة بمصطلحات سبينوزا: ففيما لم ينشئ علماء الاقتصاد الكلاسيكيون سوى علم "الخلاصات"، لم يأخذ ماركس في الاعتبار سوى "الفرضيات" التي كان لها تأثير على هذه الخلاصات. ما هو متضمن هنا هو حركة الفكر الانعكاسية التي تحدث في الفكر بالكامل. وما هو متضمن هو حركة النقد، وألتوسير يشير إلى دلالة العنوان الفرعي لكتاب "رأس المال": نقد للاقتصاد السياسي".

بالمثل، توجد حركة في تاريخ عدة علوم أخرى، إذ مقتفياً أثر انجلز، يأخذ ألتوسير مثال لافوازيه(12) الذي لم يكتشف الأكسجين ويفسر الاحتراق من تراكم كبير وجديد للبرهان الملاحظ مباشرة. لأن اللذين اكتشفا هذا البرهان هما الكيميائيان بريستلي وشيل، لكن برهانهما وجد مكانه في نظرية العنصر الملتهب، بما هي نظرية مؤسسة على افتراض بكون النار مادة *منبعثة* من المادة المحترقة. وبطبيعة الحال، فهذا بالضبط هو الكيفية التي تظهر في التجربة. لكن لكي يكتشف الأوكسجين ويفسر الاحتراق، فقد تعين على لافوازيه التحرك خارج التجربة، والنظر إلى الحقائق المجربة من منظور أعلى، مثل ما حين وجه سوسير انتباه اللسانيين إلى "اللسان" كموضوع خفي للدراسة وراء كل تكلم أو كتابة فعليين.

نفس الأمر حين حول اينشتين موضوع الدراسة عند العالم الفيزيائي من خلال أخذ الوضع الزمكاني للملاحظ بعين الاعتبار. على نحو واضح، يركز نموذج ألتوسير للإجراء العلمي على شيء أكثر أهمية عادة وكثيراً ما تجاهله النموذج التجريبي.

ولئن كان تركيز ألتوسير منسجماً مع التركيز التقليدي للفلسفة الميتافيزيقية، فإن هيجل، بصفة خاصة، يتوسل حركة النقد للكشف عن تطور الفكر الإنساني كلية. (وللكشف عن نسقه الفلسفي كمرآة لهذا التطور). هكذا، يفضي نقد مفهوم الوجود إلى مفهوم اللاوجود، ونقد مفهوم الواحد إلى مفهوم الكثرة، وهكذا دواليك. وحتى يصل إلى مستوى جديد من الفكر، يتأمل هيجل ملياً المستوى السابق، مظهراً افتراضاته الخفية، وآخذاً في الاعتبار ما كان متضمناً خلال التفكير فيه. من ثمة يرى أن هذا الكشف نوع من المنطق بما هو منطق أكثر قيمة من المنطق الرياضي تماماً من حيث كشفه لشيء جديد بحق علاوة على مادته الخام.

II

على أن الاعتراف بأهمية النقد شيء، أما التركيز عليه إلى حد استبعاد كل الأشياء الأخرى شيء آخر. وهذا ما قام به هيجل وألتوسير. من حيث إن المنطق الذي تحركه النقود ليس نوع منطق مكتف بذاته في نهاية الأمر. فبعكس المنطق الرياضي يكشف هذا

النقد عن شيء جديد بحق، لكنه في ذات الآن، يفتقد إلى الضرورة الملزمة في المنطق الرياضي. وللأسف، فقد رام هيجل وألتوسير الاستئثار بالمسألة والحسم فيها. ادعى هيجل حتمية صلبة لنسقه، وكأن النقد الوحيد الذي بوسعه أن يطبق على مفهوم الوجود هو النقد المفضي إلى مفهوم اللاوجود، كما أن النقد الوحيد الممكن تطبيقه على مفهوم الواحد هو النقد المفضي إلى مفهوم الكثرة. لكن أليس بوسعنا بقليل من البراعة أيضاً أن ننجح في استخلاص مفهوم الكثرة من مفهوم الوجود؟ أو مفهوم اللاوجود من مفهوم الواحد؟ إن اختيار هيجل لنقد معين بهدف تطبيقه على نقطة معينة هو إلى حد ما اختيار حر - أي مسألة معقوليات نسبية، إن لم يكن هوى صرف. بالتأكيد قد تكون لدينا شكوك حول الحتمية الصلبة لنسق النقود التي تستخلصها الفلسفة الهيجيلية بما هي نمط حاسم للفكر الإنساني، والملكية البروسية في القرن التاسع عشر - التي كانت مصدر أجرة استاذتية - بما هي نمط حاسم للتنظيم الاجتماعي.

يخفق ألتوسير أيضاً في الاعتراف بعنصر الاختيار الحر في حركة النقد. إذ يتحدث عن العموميات اا، وكأن ثمة نقداً واحداً ممكنا يتعين تطبيقه في أي حقل، نقد واحد لتحويل مستوى التأويل الإيديولوجي بالمرة إلى مستوى المعرفة العلمية. إلا أن هذه النظرة عمياء إلى حد كبير أمام تاريخ العلم - أو على الأكثر لا تلاحظ فيه سوى الروايات الأكثر نجاحاً. فالتاريخ الحقيقي والكامل للعلوم قد لطخته النقود الفاشلة. فقد يشير المرء إلى نظرية ديكارت في الدوامات (vortices) أو نظرية الألوان عند غوته - بما هي منظورات ثورية أعلى حدث وأن صعدت في الاتجاه الخاطئ. والحق

أن العلم قد تحول بثبات عن ما يبدو طبيعياً وواضحاً في التجربة. لكن لا يستنتج أن أي تحول عن ما يبدو طبيعياً وواضحاً في التجربة هو بهذه الوسيلة علمي.

وإذا كان بوسع حركة النقد "الصعود" في اتجاهات متنوعة ممكنة، فيصبح من الضروري تقييم النظريات الممكنة التي أنتجتها النقود. هنا نتحول مرة أخرى إلى النزعة التجريبية - أي نوع جديد من نزعة تضع ادعاءها في مكان جديد. بيد أن صنف النزعة التجريبية القديم "الساذج" أو النزعة التجريبية البكونية (Bacon) قد تطلب من رجل العلم الانطلاق من التفاصيل الملموسة قبل مستوى التأويل، أي قبل العموميات I. وقد نوافق على حالة ألتوسير ضد هذه النزعة التجريبية، لكن من جهة أخرى، فإن نوعها الجديد يتطلب من رجل العلم العودة إلى التفاصيل الملموسة بعد مستوى النظرية، أي بعد العموميات III. وهذا هو نوع النزعة التجريبية عند كارل بوبر. ففي النموذج العلمي عند هذا الأخير، لا يصل العالم ثانية إلى نظرية عبر تراكم هائل للبراهين الملاحظة مباشرة، فقد يطور، بشكل تام جداً، نظرية بتأسيسه نقداً للنظريات الموجودة. ولن تكون النظرية سوى فرضية إلى أن يتم التحقق منها ومقارنتها على الأقل أمام عينة مع البراهين الملاحظة مباشرة.

على أنه ليس هناك من تحقق أو مقارنة في نموذج الإجراء العلمي عند ألتوسير، من حيث إن النتائج النظرية للعموميات III، بالنسبة له، ليست فرضيات، وإنما معصومة من قبل، بحيث لا تحتاج لأن تشير ثانية إلى الأشياء الحقيقية في العالم الخارجي!

وألتوسير يصرف النظر عن مفهوم الحقيقة كملاءمة بين الأفكار والأشياء، إذ مقتفيا أثر سبينوزا مرة أخرى، يلح على أن "موضوع المعرفة أو الجوهر في حد ذاته مميز بشكل مطلق ومختلف عن *الموضوع الحقيقي*"،(13) (كما يتوسل مثلَ سبينوزا الرياضي غير الملائم بالكامل، وهو مثلُ الاختلاف بين فكرة الدائرة والدائرة كموضوع حقيقي.). إن الأفكار والأشياء عالمان منفصلان ببساطة، "فليس هناك فضاء متجانس مشترك (روحي أو حقيقي)، بين تجريد مفهوم شيء وملموسيته التجريبية"(14). هكذا، فالمعرفة في نموذج الإجراء العلمي عنده، لا تكون حول العالم الخارجي بالكل.

لكن إذا لم تكن المعرفة البتة *حول* العالم الخارجي، فإن هذا الأخير مجهول بالنسبة لنا. وإذا كان كذلك، فقد لا يكون موجوداً فيما يتصل بنا. ورغم أن ألتوسير يواصل الحديث عن الملموس الحقيقي للعالم الخارجي المستقل، فإن هذا الملموس الحقيقي ليس له من مبرر لوجوده في فلسفته. فمثل "الشيء في ذاته" «Ding an sich» الكانطي المشؤوم، لا يعدو "الملموس الحقيقي" أن يكون مجرد مسألة باقية على قيد الحياة من الحس المشترك غير الفلسفي، وعدم صلته المنطقية قد تمت الإشارة إليه (من زوايا مختلفة) من قبل بنتن، ولوفيل وهندس وهيرست(15).

لكن وحتى حين يصرف ألتوسير *الحقيقي* إلى الخارج، يسمح "للملموس" بالدخول من الباب الخلفي. وفي محل "الملموس الحقيقي" يحل "مفهوم الملموس" المتولد من العموميات III، ليس بوصفه تجريداً تحيل عليه النتائج النظرية، وإنما كتجريد للنتائج ذاتها. هكذا، يزعم لعلمه صنف تفوق عادة ما ننسبه إلى العلم

حينما نراه مؤسساً على برهان ملموس أكثر من الإيديولوجيا، غير أن ألتوسير لا يؤدي عن ذلك ثمناً تجريبياً. إذ في "مفهوم ـ الملموس" يصبح التجريد خاصية منفصلة إلى حد كبير عن مكانها الرئيسي في العالم الخارجي ـ وعن مكانها الثانوي في الصور "الملموسة" في الذاكرة أو الخيال. هكذا، بات التجريد في "مفهوم الملموس" خاصية غامضة بالكل.

يبدو أن ما في ذهن ألتوسير هو ما كان في ذهن ماركس حينما زعم بأن مفهوم الملموس ملموس، لأنه توليف لعدة تعاريف (16). ولعل هذا الادعاء منسجم مع الفلسفة الميتافيزيقية، حيث إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يولدون، تقليدياً، الملموس عبر تقاطع الأشكال، أو المقولات أو الأنماط أو الصفات. ومن ثمة فما ندركه كحصاه هو ما يولده تقاطع مفاهيم الصلابة، والاستدارة، والصغر... إلخ بطراز مشابه، يتصور رجل العلم وضعية معينة في الفيزياء النووية كتقاطع الجاذبية، والكتلة والاحتكاك، إلخ. لكن بالنسبة للفلاسفة الميتافيزيقيين، فإن ملموسية الحصاه هي بطبيعة الحال ملموسية ما ندركه كعالم خارجي حقيقي (رغم كونه نسخة غريبة جداً عن العالم الخارجي الحقيقي). وحول هذه النقطة يفصل ألتوسير نفسه حتى عن التنوع الموضوعي للنزعة المثالية (17). بالنسبة له لا يولد تقاطع المفاهيم ـ كما تقاطع مفاهيم الجاذبية والكتلة والاحتكاك إلخ... ـ دائماً سوى وضعية مفهومية، وليس وضعية حقيقية بالكل. وبالتالي يروم إبعاد ادعاء الحقيقة فيما يحتفظ بادعاء الملموسية. غير أن ادعاء الأخيرة ينحل بدون الأولى، لكون تقاطع المفاهيم لا ينتج الملموسية *لذاتها*، وإنما لا ينتج سوى

التفاصيل التي بوسع الفلاسفة الميتافيزيقيين تأويلها كدقائق ملموسة فقط لأنهم يؤولونها كحقائق. فعندما يتصور رجل العلم وضعية خاصة لتقاطع الجاذبية والكتلة والاحتكاك...إلخ، قد تكون هذه الوضعية خاصة إلى حد كبير ومحددة ومفردنة - لكن حتى تحيل على (أو تتحول إلى) العالم الخارجي الحقيقي، فإنها لا تزال موجودة في التجريد بالكامل.

الواقع أن ألتوسير لا يستعمل كلمة "ملموس" إلا بعد أن يفرغها من كل مادة صلبة. ونفس الأمر مع كلمة "المادية". ففي أوساط الماركسيين، تعتبر المادية الفلسفية ضرورية بطبيعة الحال، غير أن ألتوسير حين يعلن انتماءه إليها، يحرم الكلمة من معناها المعتاد. لنتأمل اقتراحه لقراءة "نقدية، بمعنى مادية" لملاحظات لينين حول قراءة هيجل. فبحسبه، لم يحول لينين هيجل إلى مادي عن طريق القلب الاورتودكسي لإحلال المادة مكان الفكرة، والعكس" - لكون ذلك قد ينتج ببساطة ميتافيزيقيا مادية جديدة. (بمعنى نسخة مادية للفلسفة الكلاسيكية، لنقل في أحسن الأحوال مادية ميكانيكية). عوض ذلك يحول لينين هيجل إلى مادي ببساطة من خلال قراءته من *"وجهة نظر الطبقة* البروليتارية، (وجهة نظر مادية جدلية") 18. هكذا، ومع هذا المنهج في القراءة فحتى الفكرة المطلقة عن هيجل بوسعها أن تستخدم لإجلاء "نواة مادية"19.

يبدو أن ليس هناك سوى سبيل واحد لفهم "المادية" في هذا السياق. أي من خلال الجدل بكون القراءة من وجهة نظر الطبقة البروليتارية قراءة تروم فعلاً سياسياً عملياً. وبكون هذا الأخير له أثر *مادي* على العالم. هذا الجدل أيضاً يضفي معنى على المفهوم

الغامض "لاهتمام" ألتوسير بتأكيده على أن ["مفهوم الملموس"] لا يهم بطبيعة الحال "الحقيقي الملموس"20. غير أن ذلك ليس بصنف *علمي* للمادية، وإنما صنف *ديني* لها، أي خاصية لأي نسق فكر لا يرى إلى العالم كما *هو*، بل كما *يتعين عليه أن يكون* وفق هذا الجدل، بوسع النزعة المحمدية أن تعتبر نزعة مادية. من ثمة، تبدو نسخة العلم عند ألتوسير في النهاية ساقطة في اعتقاد ماركسي أعمى رغم كل شيء.

9- فوكو بوصفه أركيولوجيا

I

يصل فوكو بالموقف الألتوسيري إلى خلاصات في حدودها القصوى. فمثل ألتوسير، يرفض مفهوم الحقيقة بما هي صلة أو ملاءمة للأفكار بالأشياء. ومثلة أيضاً، يرفض الاعتقاد التقليدي بكون العلم الغربي قد تقدم باتجاه نوع من الحقيقة. لكنه بعكسه، لا يسلم بكون هذا العلم ما زال يتقدم بحق بطريقة أخرى. وبدل ذلك، يرفض الاعتقاد التقليدي للتقدم العلمي.

وإذ يقوم بذلك، يرفض نسخة الغائية التقليدية للتاريخ العلمي الذي سلم بها ألتوسير أيضاً. هذه النسخة تركز على الاكتشافات والمعارف الماضية التي لا تزال تبدو لنا هامة. إلى اليوم، كاكتشافات ومعارف تمهد الطريق إلينا. (بأسلوب مشابه قد تسرد نسخة غائية للتاريخ السياسي كل ما حدث للأجناس الألمانية منذ

سقوط الإمبراطورية الرومانية حتى 1871، فيما يتصل بالتقدم نحو النزعة الوطنية للدولة الألمانية). غير أن فوكو يروم النظر إلى الحقب الماضية من خلال أعين هذه الأجناس دون انتقاء رجعي، آخذاً في الاعتبار ليس تلك الاكتشافات والمعارف الماضية التي مازالت تبدو لنا هامة إلى حد الآن، بل أيضاً وبشكل موازي تلك الاكتشافات والمعارف الماضية التي تبدو لنا غريبة إلى حد بعيد وغير قابلة للتصديق اليوم. إن النسخة "الاركيولوجية" للتاريخ العلمي عنده هي استعادة مثيرة لكل الإستبعادات والإخفاقات والمناطق المنسية في الفكر الإنساني.

ما تجلوه هذه الاستعادة هو أنه حتى الحقبة الخرافية بشكل أوضح تعطي معنى للعالم بطريقتها الخاصة. (في هذا الصدد يثبت فوكو تاريخياً ما أثبته ستراوس جغرافيا حول المجتمعات البعيدة). وعلى النقيض من ذلك، فحتى الحقبة "العلمية" الأكثر وضوحاً لهي مع ذلك غير عقلانية عن العالم بطريقها الخاصة. هكذا، فليس ثمة ثورة حاسمة من الأيديولوجيا إلى العلم ـ ليس هناك لا ثورة طويلة الأمد متصورة في تواريخ الفكر الإنساني، ولا ثورة طارئة يتصورها ألتوسير، بل ثمة ببساطة تعاقب لأيديولوجيات مختلفة، بعضها تعتبر ذاتها "علمية" (وإذا ما فضل فوكو تلافي مصطلح "ايديولوجيا"، فإن ذلك وبخصوص من أجل تفادي أي اقتراح بكون الإيديولوجيا شيئا زائفا ومختلفا عن العلم).

يجلو موقف فوكو من الثورات "العلمية" نفسه بوضوح في سرده لمجيء علم الطب الحديث حوالي نهاية القرن الثامن عشر. فعادة ما كنا نعتقد أن ذلك كان إنجازاً مظفراً للحقيقة على

الجهل، بيد أن فوكو يقدمه على نحو مختلف جداً. فبحسبه، أعطى الطب الخرافي معنى هاماً تماماً للمرض ـ لكن ضمن خطاب تم إقصاؤه ونسيانه منذ تلك الحقبة، إذ أطر هذا الخطاب المرض أمام التصور المهيمن على الحياة، وأثبت المرض وجوده كحياة مضادة، بمعنى كشر وقوة سلبية. كان المرض دائماً "الأخر" الخفي في الجسد البشري المرئي. لكن في الخطاب الجديد الذي ظهر حوالي القرن الثامن عشر، لم يثبت المرض وجوده كقوة سلبية وإنما كموضوع إيجابي ـ بمعنى موضوع إيجابي كي يدرسه العلم الوضعي. لم يعد المرض يعتبر ثانية "الأخر" الخفي في الجسد البشري الظاهر، وإنما شيء مرئي بذاته داخل الجسد البشري. ولم يكن من قبيل الصدفة أن ترى نهاية القرن الثامن عشر أيضاً ظهور علم تشريح الأمراض، أي تشريح الأجسام بهدف استكناه المرض فعلاً داخل الأعضاء، لكن لم يكن بوسع هذا العلم أن يتحقق إلا على الجثث. وفي هذا الصدد، أطر الخطاب الجديد المرض أمام التصور المهيمن للموت، لكون المرض، كما يقول فوكو، ينحاز عن ميتافيزيقا الشر الذي ارتبط به لقرون، ويجد في رؤية الموت الشكل التام الذي ظهر فيه مضمونه باصطلاحات إيجابية(1)، وحتى التفكيرو الحديث عن المرض فيما يتعلق بالأعضاء الداخلية المنفصلة والساكنة يفترضان مسبقاً الموت "كقبلية ملموسة للتجربة الطبية"(2).

حين يصوغ فوكو ذلك على هذا النحو، لا يعود مجيء علم الطب الحديث شبيها بحالة أدركناها بعد انخداع:

> فكأنه للمرة الأولى بعد آلاف السنين، يبدو أن الأطباء، بعد أن تحرروا في الأخير من النظريات والأوهام، اتفقوا على مقاربة موضوع تجربتهم بصفاء نظرة غير متحيزة. لكن يتعين قلب التحليل، بحسبانه أشكال الرؤية التي تغيرت، والروح الطبية الجديدة التي ليست سوى إعادة التنظيم التركيبي للمرض الذي تتبع فيه حدود المرئي واللامرئي نموذجاً جديداً.(3)

هكذا، لم يعد الموضوع الذي يدرسه علم الطب الحديث يبدو ثانية كشيء طبيعي وواضح، بل عليه، بالعكس أن يقتطع حرفياً أو ذهنياً من الجسد بواسطة فعل عدواني غير طبيعي ضد الجسد، كما لم يكن هذا الموضوع هناك دائماً بانتظار من يكتشفه، وإنما تعين أن تخلقه ممارسة معينة لتشريح علم الأمراض ـ وطريقة معينة في الكلام ـ فيما يتعلق بالأعضاء الداخلية المنفصلة والساكنة. (فترابط الممارسة وطريقة الكلام هما ما يشكلان ما ينعته فوكو بالخطاب، والذي ليس هو اللغة وحسب بل أيضاً المقاربة "التجريبية" التي تدعم تلك اللغة). وهنا فالموضوعية المتبجحة للمنهج "العلمي" تتألف من تحويل الجسد الإنساني إلى موضوع كيما تكون موضوعية حوله.

بطبيعة الحال، قد نرغب مع ذلك في محاججة فوكو في كون الخطاب الطبي الحديث حتى ولو كان مثقلاً بالافتراضات وغير واضح بالكل، فقد أثبت مع ذلك صلاحيته في نهاية المطاف من خلال نجاح نتائجه. لكن في حجاج فوكو، يزود الخطاب ذاته بمعايير فعلية عن طريقها يتم الحكم على نتائجه بالنجاح. لا مراء

فقد كانت هناك شكوك متنامية في السنوات الأخيرة في كون الإنجازات الأكثر تبجحاً للعلم الطبي الحديث كانت خاطئة إلى حد ما بواسطة معايير أخرى. ولذلك كانت هناك شكوك متناسية حول الآثار الطويلة الأمد لمقاربة "الطلقة السحرية" لعلاج الإصابات، وحول الآثار السيكولوجية للمقاربة "الوقائية" للولادة، وحول الآثار الأخلاقية لمقاربة "التغذية البشرية بالخضر" للمحافظة على الوظائف الجسمانية بأي ثمن، إلخ. ألسنا هنا نعاين النتائج النهائية لطريقة النظر إلى الجسم، وكأنه قضى نحبه؟ لقد أنتج علم الطب الحديث، بوضوح، نوعاً من العمى بمعية نوع من الرؤيات.

تظهر الطبيعة الثابتة لعلم الطب الحديث مع ذلك بوضوح أكثر حين تمدد تاثيرها من الصحة الجسمانية إلى الصحة العقلية. ففي توصيف فوكو، يعتمد الطب العقلي بشكل ساحق على الهيبة والسلطة المنوحتين إلى شخصية الطبيب في مجتمعنا. وعليه، لم يقدم الموقف الطبي الجديد من "المرض" العقلي، كما عززه توك وبينل حوالي نهاية القرن الثامن عشر، علما وإنما شخصية امتحت سلطاتها من تقنعها أو في أغلب الأحيان من مبرراتها، (4) والواقع أن الطب العقلي لا يعمل إلا إلى الحد الذي يقتنع فيه المرضى بالتحدث باللغة العلمية حول أنفسهم. فهم "مجانين" لأنهم تملصوا من التنشئة الاجتماعية الأساسية التي عادة ما تلج الكائنات البشرية برفقه لغة المجتمع، ومع ذلك يظلون خاضعين وعلى الأقل منخرطين في التنشئة الاجتماعية جزئياً بواسطة النسيج الثانوي للغة. غني عن البيان، فهذه النتيجة الناجحة على ما يبدو لا تثبت إطلاقاً صلاحية لغة طبيب الأمراض العقلية، لكونه لم يفهم

حقيقة الجنون في اللغة، وإنما ببساطة علم الجنون الذي يكلمه بنفس اللغة وإذا، فما ندعوه بممارسة الطب العقلي لهو نوع من التكنيك الأخلاقي... الذي تتلبسه الأساطير الوضعية (5). مرة أخرى، نحن أمام نوع من الموضوعية التي خلقت في البدء موضوعها كيما تكون موضوعية حوله.

وعموماً يرى فوكو إلى علم الطب العقلي بنفس الطريقة التي عادة ما نرى بها إلى علم "المعرفة بالخمور" من حيث إن الموضوع الذي يدرسه العارفون بالخمور ليس طبيعياً أو واضحاً كما أنه لم يكن هناك دائماً بانتظار أن يكتشف. فبدون لغة العارفين بالخمور الخاصة ("كالاكتمال" و"السلاسة" و"الغنى" إلخ)، وبدون ممارستهم الخاصة (حبس الخمرة في الفم بطرائق ينفصل فيها التلذذ عن الكمال، إلخ) تكون تجربتنا في تذوق الخمرة وشمها فوضوية إلى حد ما وعابرة، ويستحيل ضبطها أو تذكرها إرادياً بعد الحدث. (فاللغة لا تسعفنا كل يوم، من حيث إنها لا تمنحنا سوى بضع كلمات لتصنيف الذوق والشم). لكن مع هذه اللغة الخاصة وهذه الممارسات الخاصة، يخلق العارفون بالخمرة ـ بما هي جماعة مساندة على نحو متبادل ـ موضوعاً كيما يكون موضوعياً حولها. وتكون نتائجهم بالتأكيد ناجحة من خلال معاييرهم، إذ بوسع الخبير الحقيقي أن يتعرف على الأقل على الخمور بدقة لافتة للنظر. ومع ذلك، فالهيبة والسلطة الممنوحتان إلى هذا الخطاب تدحر الخطابات الأخرى الموازية والصالحة. مثلاً قد يكون بوسع مقاربة مختلفة بممارسات ولغة مختلفة تعريف الخمر بمصطلحات اجتماعية أو

دينية ـ التعريف الباخوسي للخمر. لكن بمعايير مختلفة، قد يخطئ خطاب العارف بالخمور هدف التجربة إلى حد بعيد.

II

يندرج مجيء علم الطب الحديث، في تاريخ فوكو الأركيولوجي، حوالي نهاية القرن الثامن عشر ضمن سلسلة كاملة من التحولات المشابهة في الفكر الإنساني. فقد استطاع الأطباء وأطباء الأمراض العقلية تشكيل موضوعهم "العلمي" الخاص وفق إطار مفهومي جديد ـ ونسخة جديدة للموضوعية ـ شاع في أوساط العلماء في ذلك الإبان. وكانت هذه الأطر التي شاعت على نطاق واسع والتي ينعتها فوكو بـ "الابستميات" الكشف الحاسم للتاريخ الأركيولوجي.

يصف فوكو الابستيم بقوله إنه القبلي الاجتماعي لنوع يسبق أي اكتشاف أصيل ممكن، وأي حقيقة ممكنة عن العالم. فهو يسبق أي اكتشاف أصيل ممكن لأنه اجتماعي، ويتعين عليه بالتالي أن تتكلمه الجماعة قبل أن يتكلمه الفرد. فليس بوسع أحد أن يقول ثانية إن اكتشافاً ما... يفتتح... مرحلة جديدة في تاريخ الخطاب(6). كما أن الابستيم يسبق أي حقيقة ممكنة عن العالم لأنه 'قبلي' ويتعين عليه بالتالي أن يشكل الأرضية الحقة التي عليها يمكن مناقشة الصواب والزيف. بيد أن فوكو لا ينكر بأن النظريات قد تكون على وجه التقريب صائبة وأصيلة داخل الابستيم. وداخل

هذا الأخير، يقترح صراعات وتضاربات بين النظريات المتعارضة بالقدر الذي نأخذه عادة في الاعتبار: أي انقطاع من العمق والهوة بحيث يكون بعيدا حتى عن الصراع والتضارب.

تلك هي رؤية التاريخ الاركيولوجي. إذ ليس ثمة أسس مطلقة للفكر الإنساني، لكونها تتغير من ابستيم إلى آخر. وهكذا، فعلى حين يكون التاريخ الارتودكسي للفكر الإنساني تاريخ الأشياء المختلفة التي عاينتها عيون البشر في العالم. فإن التاريخ "الاركيولوجي" هو تاريخ العوالم المختلفة التي عاينتها عيون البشر المختلفة. فمن جهة يقدم لنا إنجاز فوكو تلك العيون المختلفة، ومن جهة يجعلنا ندرك الكيفية التي يبدو العالم بها المختلف طبيعيا وواضحا من خلال هذه العيون.

هنا يبرز التناظر الهيجيلي بصورة جد أوضح، لكون هيجل أيضاً اقترح تاريخاً رام التعامل مع شيء أكثر من الأشياء في العالم ـ بمعنى تاريخ "فلسفي" مختلف جداً عن التنويعات اللاكونية، والبرغماتية، والنقدية، والتشذيرية للتاريخ الحقيقي، وطور الخطوط الأولى لهذا التاريخ في سرده للأطر العامة بالذات أو روح العصر، والتي هيمنت على العصور المتتالية في الفكر الإنساني. لذلك وبحسبه، فإن فكر العصر الروماني قد هيمن عليه مفهوم القانون. بيد أن روح العصر عنده قد اعتراه الإنسجام غير المتقن وكذا الإفراط في التبسيط مقارنة مع الابستيمات الفوكوية ـ باعتباره كان دائما فيلسوفا أكثر منه مؤرخا رغم كل ذلك. لكن مقتفياً أثر شيلر، فقد اعترف مع ذلك بالتغييرات الأكثر جذرية في أسس الفكر

الإنساني، بل وأكثر من شيلر امتلك خيالاً لتصور العوالم التاريخية المختلفة تماماً عن عالمنا.

في هذه التاريخانية يختلف هيجل بشكل هام عن أفلاطون وسبينوزا، إذ لكي يجسد أفكاره الموضوعية حول العادات الاجتماعية والمؤسسات يجعلها متوقفة على حالة معينة في المجتمع، وبذلك لا تكون نزعته المثالية الموضوعية فلسفة مثاليات كاملة ودائمة وثابتة ـ بل بالعكس إلى حد بعيد، بحيث يجعل مفهوم "القبلي" *نسبياً*. ولا سبيل إلى النكران بأنه ما زال يرى أن التعاقب التاريخي لروح العصر ذاهب نحو حالة ثابتة، وكاملة نهائياً، كحالة تجسد الفكرة المطلقة. لكن ضمن هذا النوع من العقلانية ثمة احتمال للاعقلانية كان في الواقع قد أبرزها بقوة شديدة، ألكسندر كورجيف (7) المؤيد الفرنسي للنزعة الهيجيلية والوجه الأكثر تأثيراً في القرن العشرين. ففي تأويله لهيجل، يرى أن التقدم من روح عصر إلى روح العصر يعتمد على القوة الاجتماعية أكثر من الحق الثقافي، وليس هناك معايير مطلقة للحقيقة بالكل: بحيث إن ما كان صحيحاً في عصر ما بوسعه أن يصبح زائفاً في عصر آخر، وما كان زائفاً في عصر معين، بوسعه أن يصبح صحيحاً في عصر آخر.

يظل احتمال اللاعقلانية حاضراً في ما فوق البنيوية وبالضبط منذ البداية. ولعل دور كايم مثل ينطبق على هذه الحالة. ففي مفهومه الاجتماعي إلى حد كبير لـ: القبلي، لا يمكن للفكر العقلاني أن يتأسس في مجتمع معين إلا على أسس غير مفكر فيها وغير عقلانية. وهذه الأسس في حالة المجتمعات البدائية، تتخذ شكل

الاعتقاد الديني، وتتخذ شكل الإيمان بالعلم في حالة مجتمعنا الراهن.

> لا يمكن أن تكون [المفاهيم] صحيحة كي يتم الإيمان بها. فقد يتم إنكارها إذا لم تكن منسجمة مع المعتقدات والآراء الأخرى أو، باختصار، منسجمة مع جملة من التمثلات الجماعية الأخرى، فقد تصدها الأذهان، ومن ثمة تكون وكأنها لم توجد. أما اليوم فثمة ما يكفي بوجه عام لأن تحمل طابع العلم كي تلقي حظوة التصديق، لأننا نؤمن بالعلم. بيد أن هذا الإيمان لا يختلف جوهرياً عن الإيمان الديني...إن العلم متوقف على الرأي.(8)

وحتى حين ينجح العلم (على ما يبدو في العلوم الإنسانية) في ملاحظة لا عقلانيته الأساسية، فإنه لا يستطيع مع ذلك تحرير نفسه من الرأي:

> من الصحيح قطعاً أن هذا الرأي الذي تتخذه الدراسة والعلم موضوعاً لهما هو ما يشكلهما... بيد أن علم الرأي لا يصنع الآراء، وإنما بوسعه ملاحظتها وجعلها واعية بذاتها. ومن الصحيح أن بواسطة ذلك، بوسع الرأي أن يفضي بالآراء إلى التغيير. أما العلم فيواصل اعتماده على الرأي في نفس اللحظة التي يبدو فيها مؤسساً لقوانينه.(9)

ثمة استباق واضح لفوكو هنا.

على نحو مشابه أيضاً، يستبق دور كايم فوكو في موضوع أولئك الذين لا يمتثلون لـ: القبلي الاجتماعي في مجتمعهم. ولئن كانت إمكانية الامتثال غير معترف بها في فلسفة هيجل، فإن دور كايم يعترف بإمكانيتها، وبطريقة تعامل المجتمع معها: "هل يحرر الذهن نفسه من هذه الأشكال من الفكر على نحو ظاهر؟. لم يعد يؤخذ في الاعتبار الذهن البشري بكل ما في الكلمة من معنى، ويتم التعامل معه بناء على ذلك، (10) هذه الرؤيا الموجزة تتكهن بكل تنقيبات فوكو في الجانب التاريخي غير المدون وغير القابل للتدوين، وفي وجود أولئك المستبعدين والمحرومين من الحق في خطابهم. لكون الذهن الذي لا يمتثل، يتم التعامل معه كذهن شاذ ومجنون ومنحرف.

لكن إذا كان دور كايم وفوكو يلاحظان نفس الحقائق، فإنهما برغم ذلك يتخذان نحوها مواقف متعارضة تماماً. فدور كايم بنزعته "الاشتراكية" المحافظة بشكل غريب، يشعر بسعادة بالغة حين يستعيض عن مبدأ الحقيقة بمبدأ الأخلاق الاجتماعية، معتقداً أن العلم صالح لنا لأن المجتمع صالح لنا، ولا يؤنبه ضميره عندما يضحي بمن لا يمتثل على مذبح التضامن الاجتماعي رغم أن فكر الحكام غير عقلاني أساساً مثلما هو فكر الضحايا، ومن جهته، يتماهى فوكو مع الضحايا ليس لأن خطابهم قد يكون أكثر صحة، وإنما قد لا يكون *أدنى* صحة. ومع ذلك يلاقون المعاناة بسببه. على أنه يناصب العداء للعلم الحديث، ليس لأن أي بديل قد يكون *أكثر* موضوعية، ولكن لأن العلم الحديث يعلن ويرفض أي بديل باعتباره *أقل* موضوعية.

والحق أن فوكو يبدو شاعراً برضى أكثر على العصور التاريخية التي كان فيها الإكراه الاجتماعي على الأقل جلياً وسافراً. لكن ما يرفضه في العصر الحديث في التاريخ الغربي كون الإكراه الاجتماعي قد بات مخاتلاً بفضل العلم الحديث، الذي استثنى اللاممتثلين وحرمهم من الحق في خطابهم، في حين أنه تظاهر دائماً بالصفاء والنزاهة وعدم الانحياز. إن القمع بواسطة تفوق "المعرفة" المزهو بذاته هو بشكل خاص قمعي. لكن فوكو ليس له من مبرر لمهاجمة العلم الحديث والمجتمع الحديث أكثر مما أقر به دور كايم. ولئن كان من الواضح جداً في تاريخ فوكو الاركيولوجي أنه بالرغم من عدم إمكانه رؤية أي ابستيم أحسن أو أسوأ من الآخر على نحو موضوعي، فإنه مع ذلك يشعر برضى تجاه الابستيمات القبل أو البعد علمية أكثر بكثير من الابستيمات العلمية.

III

يوجد التاريخ الأكمل للابستيمات عند فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" حيث نجد الابستيمات الأربعة الأساسية للقرون الخمسة الأخيرة: وهي عصر النهضة، والعصر الكلاسيكي، والعصر الحديث، والعصر البنيوي ما بعد الحديث. (في الواقع أن هذه العصور تشبه كثيراً العصور الأخرى في تاريخ الفكر ما خلا في انعدام

ثورة حاسمة في مستهل القرن العشرين، إذ لم يبدأ عصر فوكو البنيوي إلا على سبيل التجربة مع فرويد وسوسير، وما زال في الطريق إلى التحقق). يعرض "الكلمات والأشياء" أيضا التاريخ الأعم والمتسع المدى للابستيمات، إذ لا يدرس فوكو هنا حقلا علميا واحدا، وإنما العلاقات المتبادلة بين ثلاثة حقول، ويحيل بسهولة على التطورات المتناظرة في الفلسفة والأدب والعلوم الأخرى.

تتمثل الحقول الثلاثة المدروسة في "الكلمات والأشياء" في دراسة اللغة، ودراسة التبادل الاقتصادي، ودراسة الكائنات الحية. وكما هو معتاد في تاريخ فوكو الأركيولوجي، يكون التركيز على العلوم المؤسسة بيقين أقل من العلوم الطبيعية "الصارمة"، والعلوم التي لها، على نحو خاص، صلة قوية بفكرة الإنسان عن ذاته. وكما هو معتاد أيضاً، فالمواضيع التي تدرسها هذه العلوم تختلف إلى حد بعيد من ابستيم إلى آخر. هكذا، يفهم العصر الحديث اللغة والتبادل الاقتصادي والكائنات الحية بمعنى مختلف جداً عن العصر الكلاسيكي؛ وينتج التطور الآخر للمنظورات السيكولوجية والأنثربولوجية في العصر الحديث مواضيعاً جديدة أخرى. من ثمة "فإنسان" العلوم الإنسانية لا يظهر حقا إلا بموجب هذه المنظورات المؤرخة. لكن هذه العلوم الإنسانية نفسها مجردة من الصفات الإنسانية - أو في الطريق لأن تكون كذلك - في العصر ما بعد الحديث.

أما عن عصر النهضة، فليس ثمة علوم إنسانية، لانعدام موضوع للمعرفة حول الإنسان بصورة دقيقة. وفي هذا الابستيم، لا يوجد تقسيم بين الإنسان والإنساني. هكذا يقف عصر النهضة عند فوكو

في نهاية العصور الوسطى اللاهوتية، وعن طريق الله، يتحول العالم كله إلى نتاج ثقافي. من ثمة، فما نـراه الآن كعـالم طبيعـي يظهـر في عصر النهضة كعمل عظيم، أو ككتاب عظيم نقش فيـه الله بمـا هـو كلمـة عينـه، علامـات وألغـازا وجملـة لا نهائيـة مـن التشـبيهات المتشابكة كيما يؤولها الناس (لأجل وصف مشابه حول عالم النهضة انظر كتاب إ. م. تيليارد "صورة العالم الأليزابيتي"). وكما أن العالم الطبيعي نوع من اللغة، فاللغة البشرية نـوع مـن الطبيعـة. هكـذا، فالخرافات حول النباتات والحيوانات العجيبـة المودعـة في الكتـب موثـوق بهـا بطريقـة البرهـان كمـا في الملاحظـة المباشـرة للنبـات والحيوان. فما يظهر لنا اليوم ببساطة كدرجـة تبعيـة إلى "السـلطة" بما هي درجة مدهشـة، هـي في الواقـع نتيجـة إطـار ابسـتمولوجي مختلف بالكل. هكذا، لا ينظر إلى اللغـة في عصـر النهضـة كإبـداع إنساني ثانوي ميال دائماً إلى الابتعاد عن العالم الأصلي، بـل إنهـا أجزاء من العالم "الممزوجة به انطولوجيا".(11)

مع نشأة العلوم الطبيعية في الجزء الأول من القرن السابع عشر، سيفسح عصر النهضة المجال للعصر الكلاسيكي. وفي هـذه الحقبـة الجديدة، سينفصل اللاإنساني، وستتشـكل ثنائيـة ثاقبـة وبسـيطة بحيث سيصير العالم الطبيعـي موضـوعا يـتعين معرفتـه، مـن قبـل الذهن البشري، كذات. لكـن في ذات الآن، ستشـتغل هـذه المعرفـة بطريقة ثاقبة ومباشرة جداً، واضعة الذات والموضوع مباشرة الواحـد أمام الآخر أي وجها لوجه. غير أنهـا ستعمل بصورة دقيقة كتمثل: أي يعيد الذهن تقديم محاكاة تافهة للعالم الخارجي. أو بالاستعارة المفضلة في العصر الكلاسيكي، يؤثر العالم الخارجي في الـذهن مثـل

انعكاس على المرآة. وليس هذا فقط، فهذه المعرفة بصرية جوهرياً كما توحي بذلك الاستعارة تماما. إن المفهوم الكلاسيكي للملاحظة المباشرة، بحسب فوكو، ينقل المسؤولية إلى حاسة إنسانية واحدة هي حاسة البصر. وهذا الفهم الذي يرافق هذه الملاحظة ليس سوى صنف تحليل مرئي يتلفظ صورة عامة في خصائصها وأجزائها المكونة. من ثمة كان الميول إلى الجداول التصنيفية والصنافات في العصر الكلاسيكي، ورغم انفصال اللاإنساني عن الإنساني، فما زال هناك انسجام مفترض بينهما يسهل جداً على العقل تسجيل الأنموذج (pattern) الحقيقي للأشياء.

هذه الثنائية الكلاسيكية ملائمة جدا لتطور العلوم الطبيعية "الصارمة" حيث عالم الموضوع هو طبيعة اللاإنساني، وعالم الذات الإنسانية هو الشفافية الخالصة. لكنها تسمح أيضاً بتطور علوم الحياة والثقافة، بما هي علوم أكثر ليونة إلى الحد الذي تناسب فيه نفس القالب وإلى هذا الحد تكون الدراسة الكلاسيكية للتبادل الاقتصادي مؤسسة على مفهوم الثروة المحدد إلى حد ما، حيث تكون هذه الأخيرة شيئاً في الطبيعة - بمعنى الأرض - أو على الأقل شيء قابل للملاحظة مرئياً - بمعنى البضاعة. نفس الأمر في دراسة الكائنات الحية، حيث يصف التاريخ الطبيعي الكلاسيكي النباتات والحيوانات (وليس الإنسان) فيما يتعلق بأجزائها وسماتها القابلة للملاحظة مرئياً. إنه بكلمات فوكو "ليس سوى تسمية للمرئي"(12). أما عن دراسة اللغة، فالنظرة الكلاسيكية تكمن في أن اللغة لا يتعين أن تكون إلا زجاج شفاف فوق فضة الذهن العاكسة. إن مهمة اللغة هي أن تدع الصورة تدخل وتدعها تعيد الانعكاس من

ذهن إلى آخر بحد أدنى من التدخل والتحريف. غير أن اللغة بهذه النظرة، تصبح مجرد تطبيق سلبي للأسماء؛ لأن المهمة الأساسية "للخطاب" الكلاسيكي هي "*عزو اسم إلى الأشياء، وفي هذا الإسم تسمية لوجودها*".(13). هكذا، ففي الصنافة الكاملة والنهائية للعالم، سينسجم أنموذج الأسماء في اللغة مع أنموذج التمثلات في الذهن الذي سينسجم مع أنموذج الأشياء في الطبيعة.

لكن حوالي نهاية القرن الثامن عشر، صار يبدو أن هذا الصنف من الانسجام بعيد التحقق. ففي العلوم الطبيعية على سبيل المثال تحول التركيز من التفاعل الآلي للأجسام الصلبة إلى اشتغالات خيالية لقوى مثل الكهرباء، والحرارة والمغناطيسية، وتوقفت الطبيعية عن أن تكون "موضوعاً" بما يشبه المعنى البسيط للكلمة. ولئن كانت الملاحظة المباشرة تسمح مع ذلك للفرد بتدوين نتائج الكهرباء والحرارة والمغناطيسية. إلا أنها لا تسمح له بتصوير هذه القوى كما هي في ذاتها، على اعتبار أنها أصبحت بعيدة المنال عن حاسة البصر. إذ بوسعها ألا تعرف إلا عبر الفهم داخل التجريد. وهكذا، "لا يكون النظام المرئي بشبكة الفروقات، بما هي شبكة دائمة، الآن سوى لمعان سطحي فوق لجة".(14) وتتراجع حقيقة الطبيعة في العلوم الطبيعية، خارجٍ نطاق جهاز الإنسان المرآوي، وبالضبط مثلما في الفلسفة (وأيضاً حواليٍ نهاية القرن الثامن عشر) يتوارى الشيء في ذاته عند كانط بعيداً عن حدود المعرفة.

على النحو ذاته في دراسة اللغة والتبادل الاقتصادي، والكائنات الحية، يجلو الابستيمٍ الجديد اشتغال القوى المجردة خارج تجربة الإنسان المباشرة. مثلاً تنقلب المادة الملاحظة للبضاعة في الاقتصاد

إلى مجرد تمظهر سطحي لشيء لا يمكن ملاحظته بشكل مباشر، شيء "خفي" في التاريخ الماضي للبضاعة - أي قوة العمل البشري المبذولة في إنتاجها. ولئن كانت الحقيقة حول التبادل الاقتصادي تكمن في اعتبار النشاط مقياس الأشياء، فإن هذه الحقيقة، كما يوضح ذلك ماركس بصورة ملحوظة، بعيدة المنال عن التجربة العادية التي لا تفهم التبادل إلا فيما يتصل بالبضاعة. نفس الأمر في دراسة الكائنات الحية، حيث تنقلب الأعضاء الخارجية والسمات إلى مجرد تمظهر سطحي للأعضاء الداخلية الأساسية. وعلى الأعضاء ذاتها و"التي هي فضائية، وصلبة ومرئية بشكل مباشر أو غير مباشر" أن تفهم كنوع من "الوظائف التي لا تكون قابلة للإدراك، وإنما تحدد، كما لو من التحت، ترتيب ما ندركه".(15) وإذا، لم يعد المرء يحلل الكائن الحي عن طريق إيجاد موطئ قدم له في الجدول التصنيفي، بل صار يعلله فيما يتصل بالتاريخ السابق للنمو الداخلي. هذا النوع من التفكير، حين يتم تطبيقه على مجموع كل الأنواع الحية، يفضي إلى المفهوم الدارويني لتاريخ ماضي "خفي" للنشوء والارتقاء.

أما عن دراسة اللغة، فقد شهد القرن التاسع عشر مجيء فقه اللغة التاريخي. إذ تمت الإطاحة بالحلم الكلاسيكي بأنموذج الأسماء المفرد العظيم، بحيث يوجد عدد وافر من اللغات المنفردة ذات تواريخ تطورية مميزة، مثل العديد من الأنواع الحية المنفردة. وبموجب تواريخها التطورية الخاصة، فإن لهذه اللغات المنفردة رصيدها الخاص في النحو والمعجم - وبالتالي تحدد إمكانيات ما يتم التعبير عنه داخلها. عن ذلك يعبر فوكو نيابة عن الابستيم الجديد قائلاً:

> "يعتقد الناس عند تعبيرهم عن أفكارهم بكلمات ليسوا أسيادها وعند وضعهم إياها في أشكال لفظية يجهلون أبعادها التاريخية أن كلامهم خادمهم، ولا يدركون أنهم أنفسهم خاضعون لمتطلباته. إن العمليات النحوية للغة هي "القبلي" لما يمكن التعبير عنه داخلها".(16)

وإذا، لم تعد اللغة شفافية خالصة، وإنما مليئة بقوى "خفية" لا يعيش تجربتها مستعمل اللغة البتة بشكل مباشر.

في علوم الحياة والثقافة، كعلوم أكثر ليونة، يكون لمفهوم القوى المجردة أثر ينعدم في المفهوم في العلوم الطبيعية إذ ينحني مرة أخرى أمام مفهوم الذات الإنسانية وفجأة يجد الإنسان نفسه تحت مراقبة لغته، وعلم البيولوجيا والنسق الاقتصادي. وتكون القوى المجردة "خارجة" عن ذاته وأقدم من ولادته، بل إنها "تسبقه" وتهدده بكل صلابتها وتخترقه، وكأنه مجرد شيء في الطبيعة،(17) من ثمة لا يعود بوسعه اعتبار نفسه بعيداً ومتفوقاً. مع هذا المفهوم الجديد للقوى المجردة، صارت الثنائية الكلاسيكية بين الذات كمرآة والموضوع كشيء غير ذات صلة، لكون هذه القوى تخترق كلا من الذات الإنسانية والموضوع اللاإنساني، وتعود الذات الإنسانية مدرجة مع باقي العالم مرة ثانية.

من وجهة نظر فوكو، قد يكون كل هذا خطوة في الاتجاه الصحيح، غير أنها معرضة للخطر في العصر الحديث بخطوة متزامنة موجهة في الاتجاه الخاطئ. فالعصر الحديث، حسب فوكو، يبتكر صورة جديدة لإنسان يستعيد أهميته وانفراده: أي

صورة الإنسان السيكولوجي الذي ينسحب إلى داخل ذاته بعيداً عن أن تمتد إليه القوى التي تراقب لغته وعمله الخارجيين؛ ويقيم بمعزل عن الآخرين وسط تجربته الفردية بشكل خالص. لكن هذا الانسحاب إلى الداخل لم يتم البتة تأمله في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي، وإنما نشأ في القرن التاسع عشر كاتجاه ثقافي عام (مع الشعراء الرومانسيين، مثلاً، ومع روائيي القرن التاسع عشر السيكولوجيين)، كما تجلى كاتجاه فلسفي عام في فلسفات "الأنا" عند روسو، وكانط والفينومينولوجيين والوجوديين.

بحسب فوكو، كانت هذه الاتجاهات العامة خلف ابتكار القرن التاسع عشر لعلوم "الإنسان" الإنسانية بحق ـ الأنثربولوجيا، والسوسيولوجيا، وبطبيعة الحال علم النفس ذاته. (للأسف يصعب دائما معرفة بالضبط العلوم التي كانت في ذهن فوكو، فالفصول المرتبطة بالموضوع وهي "الإنسان وازدواجياته" و"العلوم الإنسانية" لا تحيل على أنثربولوجيين، وسوسيولوجيين وعلماء النفس معينين أو متخصصين في علوم إنسانية أخرى بالطريقة التي تحيل فيها الفصول السابقة على كونديياك، وتوركو، ولينايوس، وسميث، وفوكيه، وبوب، إلخ. تظل مناقشته للعلوم الإنسانية الجديدة دائما أكثر من مناقشته للاتجاهات الفلسفية والثقافية العامة التي أثرت فيها). فالعلوم الإنسانية الجديدة تعكس الحركة التي بواسطتها تنحني مرة أخرى أمام الموضوع اللاإنساني، في فقه اللغة والبيولوجيا، واقتصاد القرن التاسع عشر، وتجرد الذات من إنسانيتها. في العلوم الإنسانية الجديدة، تتأرجح الذات الإنسانية من جانب إلى آخر، وتشكل ذاتها في جهة الموضوع. حينئذ وحين

تخفق الثنائية الكلاسيكية، تبرز ثنائية جديدة ـ وهي ثنائية ليست بين الإنساني واللاإنساني، وإنما في الإنساني ذاته. وداخل هذا الأخير، بوسع الذات والموضوع أن يعارض الواحد الآخر مباشرة، أي وجها لوجه مرة أخرى. من حيث إن تجربة الإنسان ما زالت قابلة للملاحظة مباشرة، رغم أن القوى الخفية خلفها ليست كذلك. وعليه تعاد الوضعية الكلاسيكية إلى نمط جديد. ويصبح من السهل فهم لماذا حين يحاول المرء في كل لحظة استخدام العلوم الإنسانية بهدف التفلسف... يجد نفسه محاكياً الموقف الفلسفي في القرن الثامن عشر، والذي لم يكن للإنسان فيه مكانة رغم كل شيء.(18) وليس هذا فقط، بل إن ثمة إمكانية مع ذلك لإعادة المثالية الكلاسيكية للكلية، أي الأنموذج العظيم المفرد داخل نمط جديد. إذ أليس كل صنف من المعرفة هو أيضاً تجربة سيكولوجية؟ ألا يستطيع المرء أن يجمع سيكولوجيا الرياضيات، وسيكولوجيا الملاحظة البصرية، وسيكولوجيا الفلسفة تحت خلاصة واحدة، وهلم جرا؟ هكذا، يشرع انسحاب الإنسان إلى داخل ذاته يبدو مثل وسيلة حاذقة بهدف ضمان انتصاره النهائي.

بيد أن التطور الآخر للأنثربولوجيا والسيكولوجيا يحرز تفوقاً على الإنسان مرة أخرى. ففي العصر ما بعد الحديث بمعية البنيوي تبرز قوة مجردة جديدة للعلامات والمعنى، وهي قوة لا يعترف بها بموجب الإطار الوضعي (positivistic) خلال القرن التاسع عشر. حين تدخل هذه القوة المجردة الجديدة في التحليل النفسي الفرويدي، وفي إثنولوجيا ليفي شتراوس، لا تعود حتى العلوم الإنسانية في علم النفس والأنثربولوجيا بوسعها ثانية فهم الإنسان

على أساس تجربته الخاصة.أو بعبارة فوكو، ليس بمقدرة [التحليل النفسي والأثنولوجيا] الاستغناء عن مفهوم الإنسان وحسب، بل أيضا عاجزان عن المرور عبره... فقد يقول المرء عن كلاهما... إنهما يبددان الإنسان.(19) وفي ذات الآن هناك التطور السوسيري الآخر للسانيات، الذي يوسع من نطاق سيطرة اللغة إلى أن تنفذ حتى إلى الأفكار والتمثيلات الأكثر خصوصية. هكذا، وبمقتضى إبستيم العصر ما بعد الحديث يتم توجيه الإنسان من معقله الأخير لباطنيته السيكولوجية. فهذه القوى المجردة التي هددت باكتساحه في البيولوجيا، وفقه اللغة واقتصاد القرن التاسع عشر لا يعود بالوسع ثانية تحاشيها. وتبدأ ثنائية الذات والموضوع تخفق في كل نمط، ويبدأ موقف الابتعاد والتفوق اللذين حافظ الإنسان عليهما لمدة طويلة اتجاه العالم في الانزلاق بعيد عنه إلى غير رجعة.

لكن يبدو أن لآثار إبستيم العصر ما بعد الحديث ما زال عليها أن تدرك بالكامل. ففي معالجته له، لا يروي فوكو الماضي وحسب، وإنما يتكهن بالمستقبل، وليس التكهن به وحسب، وإنما تعزيز مستقبل واحد ممكن أفضل من الآخرين. (وعليه تظهر البنيوية في ضوء لا يعد بالكثير عندما تقرن بجانب الفينومينولوجيا في فصل "الإنسان وازدواجياته")، على حين يتم تقديم إبستيم العصر ما بعد الحديث في فصل حول "العلوم الإنسانية" كهدف في طريقه إلى الإدراك، وبذلك يكشف فوكو عن الاتجاه الغائي المسلم به. وعلى الرغم من كون نظرية الإبستيمات تتضمن بوضوح قبول التغيير الصدفوي الخالص من عصر إلى آخر، فإن التاريخ الفعلي

للإبستيمات، مع ذلك، ينتهي إلى دفع الفكر الإنساني باتجاه الهدف الذي رغب فيه فوكو بوضوح إلى حد بعيد.

الواقع أن التاريخ الفعلي للإبستيمات لم يكن البته وحقاً صدفوياً بالكل. فمن عصر إلى عصر، *يجيب* كل إبستيم *على*، وينهض *من* سابقه ـ رغم أنه قد لا يكون *تطويراً له* بالضرورة. ففي "الكلمات والأشياء" يقدم تصميماً تاريخياً رفيعاً لمنطق حتمي، وخلو من الأخطاء، مشتغل من خلال تعاقب جدلي للتقسيمات وإعادات التوحيد. وعليه تكون واحدية (monism) عصر النهضة منفصلة في العصر الكلاسيكي داخل تقسيم أول للذات مقابل الموضوع. وهذا التقسيم ينغلق في العصر الحديث، لكن فقط حين ينفصل تقسيم بديل لذلك. وفي النهاية يكون هذا البديل ذاته منغلقاً داخل الواحدية الجديدة للعصر ما بعد الحديث. بطبيعة الحال، ليس هناك من تقدم نحو الحقيقة بالمعنى العلمي هنا، ولا من تقدم نحو ملاءمة الذات للموضوع، بما هي ملاءمة حقيقة الأفكار بالأشياء. وإنما هناك تقدم نحو ما يعتبره فوكو بصورة جلية الحقيقة الفلسفية للواحدية، حيث الذات والموضوع متلاحمان ـ ولذلك غير قابلين للملاءمة. فبعد السقوط الأولي من الواحدية الذي تسبب فيه العلم في القرن السابع عشر، فإن الفكر الإنساني يدور بشكل حتمي ـ وبل عن طريق العلم ذاته ـ لاستعادة نهائية للواحدية في العصر ما بعد الحديث.

مرة أخرى يحدق في وجوهنا التناظر الهيجيلي، إذ لتاريخ الفكر الإنساني، بالنسبة لهيجل أيضاً، منطقه الخاص، من حيث هو منطق ينتقل عبر التعاقب الجدلي للتقسيمات، وإعادات التوحيد

دون مراعاة نوايا الإنسان الواعية. هذا المنطق، بالنسبة لهيجل أيضاً، يتعين عليه أن يفضي في النهاية إلى حقيقة فلسفية للواحدية، بحيث لا يعدو النوع العلمي للحقيقة أن يكون خطوة على طول الطريق (رغم أن هيجل لا يحمل اتجاهه أي شيء مثل أنيموس فوكو). هكذا، لا تكمن الحقيقة الحاسمة في أي ملاءمة للأفكار بالأشياء، بما هي ملاءمة الذات للموضوع، بل إنها بالعكس تكمن في التلاحم الحاسم للذات والموضوع. لقد اعتقد هيجل، وبقرن ونصف قبل فوكو، أن هذه الحقيقة الحاسمة في طريقها إلى الوصول.

IV

رغم ذلك، ثمة اختلافات بين هيجل وفوكو، وآخرين من الأهمية بمكان. ففيما يخص منطق التاريخ، على سبيل المثال، يزعم هيجل أن كل روح عصر جديد يدمج ما كانت له قيمة عند سابقه. فكوعي مفكر مفرد، يتعالى التفكير الإنساني بالتتابع على منظوراته الخاصة، ومع ذلك يواصل الاهتمام بمنظوره الأحدث والأشد علوا على كل ما اهتمت به المنظورات السابقة. هكذا، بواسطة منطق التجاوزالهيجيلي، لا يضيع شيء البته في الأخير. أما بواسطة المنطق الفوكوي، فلا شيء ينجو البته في الأخير. إذ يؤكد فوكو على أن تاريخ الفكر الإنساني "لا يمكن اختزاله إلى نموذج عام لوعي يكتسب ويتقدم، ويتذكر،"(20). بل فقط من وجهة النظر ذات

الإحاطة الشاملة للمؤرخ "الأركيولوجي" بالوسع النظر إلى أن كل إبستيم جديد يجيب على سابقه". فالمفكرون الذين هم في الواقع داخل إبستيم ما لا ينظرون إلى الشيء الذي نظرت إليه الإبستيمات السابقة. هكذا ينسى العصر الكلاسيكي ببساطة منظور عصر النهضة، والعصر الحديث ينسى ببساطة المنظور الكلاسيكي، وهلم جرا. وإذا، لا فهم يمر البته عبر الهوة بين الإبستيمات.

ثمة اختلاف مماثل في الأهداف التي تصورها هيجل وفوكو للفكر الإنساني. بالنسبة لهيجل تدمج المرحلة النهائية للواحدية كل الإنجازات السابقة للعلم ومعرفة الذات أمام الموضوع، حيث تلقى بها بموجب منظور جديد بالتأكيد، لكن لها مع ذلك مكاناً لهذه الإنجازات. أما بالنسبة لفوكو، فإن المرحلة النهائية للواحدية لا علمية بحق. من هنا كان تأويله للتحليل النفسي الفرويدي:

> فيما تتقدم كل العلوم الإنسانية نحو اللاوعي مديرة فقط ظهرها إليه، ومنتظرة منه أن يميط اللثام عن ذاته بمقدار السرعة التي يتم فيها تحليل الوعي، يتجه التحليل النفسي من جهة أخرى، نحوه...نحو ما يوجد بصحبة القوة الصامتة لشيء، أو لنص منغلق على ذاته، أو بياض في نص مرئي. (21)

في النهاية لا يكون اللاوعي بالضبط بعيداً عن وعي المريض الفردي، وإنما بعيد عن وعي أي واحد. لذلك يستمر فوكو في توصيف "التعذيب القاهر" الذي يمثله الجنون الانفصامي للتحليل النفسي: "يتعرف "التحليل ـ النفسي" على ذاته حين يتواجه مع

تلك الذهانات عينها التي... نادراً ما تكون له وسائل للوصول إليها.(22) فالضوء الذي كان عليه أن يسلط على الموضوع يعود ويسقط على الذات، بدل تعمق في الفهم. ويكون هناك فقط اعتراف باستحالة الفهم. بصورة أوضح، إن آثار التحليل النفسي ـ التي ما زال عليها أن تتحقق في الإبستيم ما بعد الحديث ـ بعيدة عن أي شيء أدركه فرويد نفسه.

لعل اصطلاح "القوة الصامتة" و"البياض" نموذجي في طريقة فوكو لتوصيف تمجيد ما بعد الحديث. ففيما يحقق هيجل الواحدية في شكل الفكرة المطلقة، يحققها فوكو كنوع من الكثافة والإبهام المطلقين، أي كنوع من الوجود المطلق. وفيما يحرف هيجل الواحدية لصالح الذهن ـ إلى أن تكون حتى الأشياء دانية ومشعة بنشاط وحيوية ـ يحرف فوكو الواحدية لصالح الشيئية (Thingish-ness) ـ إلى أن يرتد الذهن على ذاته، وفي النهاية يستخرج من الوجود. أو مرة أخرى: فيما يحول هيجل الواحدية إلى انتصار هوية الذات ـ إلى حد أن الفكر الإنساني في النهاية يماهي الكون مع ذاته ـ يحول فوكو الواحدية إلى انتصار "الآخر جذرياً" ـ إلى حد أن يكون الكون في النهاية محكوما بالقوى الغريبة، وباللاوعي وغير الوعي، وحتى بالموت.(23) إن الفكر الإنساني، بالنسبة لفوكو يتطور باتجاه هدف انقراضه.

وغني عن البيان، فإن ذلك يضع الفكر الإنساني في حالة مفارقة للغاية، ويخلق مشكلات لم يتعين على هيجل أن يواجهها البتة. وهي مشكلات تقليدية لأي فلسفة تفضي بالمعرفة إلى الجهلية (unknowability) الحاسمة، وعند ذلك، تدعو المعرفة

إلى الجهل ذاته ـ وكأنما عن طريق النسيان الفاعل، أو كما عن طريق (aktive vergesslich keit) عند نيتشه. للأسف، في هذه الفلسفات، لا يحدث لنا الجهل إلا من الخارج، ولن يكون بوسعه البتة أن يصبح نتيجة للمعرفة. إذ لا يمكننا أن نعرف ذواتنا داخل الجهل أكثر مما بوسعنا أن نجعلها شعورياً تذهب إلى النوم أو أن تتوقف شعورياً عن تذكر معلومة. إن معرفة عدم الفعالية التامة للوعي لا تجعلنا ذرة أقل وعي، بل بالعكس، فبقدر ما يعرف الوعي الأسباب المعقولة لانقراضه، إلا ويبتعد عن أن يصبح منقرضاً. وحين يستدعي فوكو المعرفة كي لا تعرف ذاتها، فأنه في الواقع ـ يدعوها إلى التذبذب الدائم بين طرفي الوعي واللاوعي.

الواقع أن فوكو يتصور فكر الإبستيم ما بعد الحديث ـ حين يدرك ذاته بصورة تامة في النهاية ـ ليس كمعرفة عقلانية ولا كنسيان أعمى، بل بالأحرى كنوع من التصوف. مثلاً، عند نهاية "الكلمات والأشياء" يكون له إلمام تام بـ "نمط فكر" مجهول حتى الآن في ثقافتنا، سيمكنه من الانعكاس في نفس الوقت، بدون انقطاع أو تعارض، على كينونة الإنسان وكينونة اللغة، (24) ويتوقع أيضاً إعادة الاندماج الكلي لكل أشكال الخطاب في كلمة واحدة، وكل الكتب في صفحة واحدة، وكل العالم في كتاب واحد؛ ويقترح بأن "الفكر" على مشارف إدراك ذاته كلية ثانية، وإضاءة ذاته مرة أخرى في الومضة اللامعة للوجود.(25) من الواضح أن فوكو يبحث عن رؤيا خاطفة وفجائية بوسعها أن تشمل كلاً من المعرفة والجهل، وواضح، على حد سواء، أنه يجد صعوبة بالغة في تحديد هذه الرؤيا بمصطلحات ذات معنى.

وما دام أنه يحدد موقع هذه الرؤيا بشكل ذي معنى، إلا أنه يقوم بذلك فيما يتصل بالأدب الحديث. فموضوعة الكلمة الواحدة، والصفحة الواحدة، والكتاب الواحد قد كانت مفضلة منذ ما لا رميه، على سبيل المثال، وكذلك كانت بصورة أكثر أهمية، موضوعه للاتمثيلية اللغة. فالأدب الفرنسي الحديث، وخاصة الأدب الذي تم إنتاجه تحت تأثير جماعة تيل كيل (Tel Quel) قد رام البحث عن تقديم الكلمات في كثافتها وإبهامها المطلقين، كي"ما يتكلم يكون... في لا شيئيتيه... الكلمة ذاتها ـ ليس معنى الكلمة، ولكن كينونتها الملغزة وغير الثابتة، (26). وهذه الكلمات المتينة واللاواعية تتغلب على كل المعرفة العادية وعلى الوعي عبر اللغة، لكنها مع ذلك "تتكلم" لتحدث" نوعاً من الرؤيا الفجائية الخاطفة داخل القاعدة الحاسمة للمتانة واللاوعي. كل شيء حسن حتى الآن: فبوسع الأدب أن يجسد الجهل مباشرة، حيث اللغة المعرفية بوسعها أن تنشأ عن طرق المعرفة، لكن تظل الحاجة إلى إضافة أن الجهل المجسد سوف لن "يكلم" إلا القارئ الذي كان مستعداً له فلسفياً من قبل. هكذا، يعتمد أدب تيل كيل الفعلي بدرجة خاصة على المعرفة الأدبية الإضافية لنظريات ونقد تيل كيل الأدبي. لكن من المحتمل جداً أن يصرف القارئ غير المستعد النظر عن اللغة اللاتمثيلية، باعتبارها مجرد حالة خاصة للامعنى، وغير ذات رؤيا أو ألق.

تصبح الحالة المفارقة لإبستيم العصر ما بعد الحديث مفارقة مضاعفة بالنسبة لفوكو نفسه. إذ إذا كان كل الفكر الإنساني ينتمي بالضرورة إلى إبستيم ما مؤطر، فبالتالي ينبغي على الفكر

الأركيولوجي عنده، حسب الافتراض، أن ينتمي إلى إبستيم العصر الحديث. بيد أن هذا الفكر الأركيولوجي ليس أدباً، وإنما يشتغل عبر لغة معرفية بهدف إنتاج معرفة ووعي عاديين. وما يعرفه هذا الفكر ويحمله إلى الوعي هو بدقة، وحسب توصيف فوكو، ما ليس بوسع أي فكر داخل إبستيم ما أن يعرفه أو يحمله إلى الوعي، أي تاريخ الإبستيمات السابقة. فحسب وصف فوكو، كل إبستيم ينسى إلى غير رجعة، فكر أسلافه. وتبعاً لذلك يتعين على الوعي الشامل والرفيع بصورة سامية، بما هو وعي التاريخ الأركيولوجي أن يكون خارج أي إبستيم.هنا يصبح التناقض الذاتي واضحاً وساطعاً. بيد أن هيجل لم يصادف ذلك، لكون الوعي الهيجلي لكل روح العصور السابقة كان متوافقاً تماماً مع - وكان في الحقيقة مكوناً جوهرياً - الوعي الأعلى الأخير للفكرة المطلقة. لكن تاريخ فوكو "الأركيولوجي" تحول دونه مصطلحات فلسفة التاريخ الأركيولوجي نفسها.

يعترف فوكو بالصعوبة في نهاية "أركيولوجيا المعرفة" حين ينسب الاعتراض التالي إلى جماعة متخيلة من المؤرخين ذوي التوجه الفينومينولوجي:

ما هو عنوان خطابك؟ ما مصدره، ومن أين يستقي حقه في الكلام؟

> وكيف بإمكانه أن يكون مشروعياً؟...إذا كنت تدعي تدشين أسئلة جذرية، وإذا كنت تريد وضع خطابك على المستوى الذي نضع فيه أنفسنا، فإنك تعرف حق المعرفة بأنه سيندرج في إطار لعبتنا،وبدوره سيكون استمراراً لنفس البعد الذي يحاول تحرير ذاته منه.(27)

في جواب على ذلك، يعترف فوكو:

> أقر أن هذا السؤال يحرجني أكثر من اعتراضاتكم السابقة. إنه لا يفاجئني بالكل. لكن كان من الأفضل لي تركه معلقاً لمدة طويلة بعض الشيء. والسبب في ذلك، راهنا، وبقدر ما رأى، أن خطابي، بعيداً عن تحديده للموقع الذي يتكلم داخله، يتفادى الأرضية التي قد يجد فيها سنده.(28)

في الواقع، لا يمد فوكو بحل مقنع حقاً، على الأقل في مرحلته الأركيولوجية. لكن في مرحلته "الجينيالوجية" يروم الادعاء بأن معرفته ووعيه هي حقاً فعل (act)، أو قوة تجريدية على مستوى مع القوى التجريدية الأخرى. إلا أن هذا الادعاء عليه أن يستكنه بعد ذلك بالنسبة للموقف الفلسفي العام لما بعد البنيوية.

الجزء الثالث

فلسفة ما بعد البنيوية

إجراءات تمهيدية

يشكل المأزق الذي يلاقيه فوكو في نهاية "الكلمات والأشياء"، وفي نهاية "حفريات المعرفة" مشكلة تسلطت على كل البنيويين الأوائل. ولئن كان من السهولة بدرجة كافية لنظرية الإبستيمات أن تشمل فكر العصور التاريخية الأخرى، إلا أنها حين تشمل عصرنا الراهن، فإنها تشمل فكر صاحب هذه النظرية، وتصبح قوة الخطاب الاجتماعي الممنوح فجأة حرجاً حين يتعين على فوكو نفسه الخضوع إلى سلطتها. وإنها لحالة كلاسيكية لنظرية حتمية تحدد ذاتها بشكل انعكاسي خارج الوجود.

بالمثل مع السيميائيين، حيث يشرئب المأزق برأسه بمجرد ما أن يتم تطبيق التحليل السيميائي ليس على المجتمعات الأخرى، وحسب، بل أيضاً على مجتمعنا. ولئن كان بإمكان ليفي ستراوس أن يعتبر نفسه ماركسياً في الوقت الذي يبين فيه كيف أن الجماعات البدائية يحكمها حقل العلامة ذو الإحاطة الشاملة، فبوسعه أن ينظر بعين الرضا إلى الإندماج الاجتماعي المنسجم لهذه

الجماعات من حيث تناظرها مع الإندماج الاجتماعي المنسجم للجماعة الماركسية المستقبلية. غير أن الأمر يختلف حين يطبق السيميائيون مفهوم الحقل العلامة ذي الإحاطة الشاملة على المجتمع الراهن ـ أي على الإشهار، والموضة والتقارير الإخبارية، إلخ. لأن مبدأ الاندماج الاجتماعي المنسجم يعمل الآن لمصلحة النسق الرأسمالي الاستهلاكي السائد والذي رام جل ما فوق البنيويين إدانته. لكن إذا كان حقل العلامة في الواقع أكثر شمولاً، فيمكن ألا يكون لإدانتهم من أساس يستندون عليه. إذ بقدر ما ينسبون القوة إلى العلامات والمعاني الاجتماعية، يحرمون أنفسهم من الحق في اتخاذ موقف خارج النسق الرأسمالي الاستهلاكي، وينكرون على أنفسهم الحق في رفضه أو تصور بدائل له. من ثمة تصبح سياسة المؤسسة المناهضة استحالة.

على حين تفلت ما بعد البنيوية من هذا المأزق، لكن ليس بواسطة وضع أي واحد من الاغرائين الواضحين أمام حالة سائدة في المجتمع. لأنها لا تخالف الامتثال الاجتماعي السطحي من خلال استحضار الضروات الأعمق للطبيعة البيولوجية، ولا تخالف الفرض الاجتماعي الخارجي من خلال استحضار الإرادة الحرة الآتية من الداخل. ولاتخاذ هذا الإغراء أو ذاك يتعين التحول عن المنطق الكلي للموقف ما فوق البنيوي، كما تم تطويره من قبل البنيويين والسيميائيين من قبل لاكان، وألتوسير وفوكو. على أن ما بعد البنيوية لا تتحول عن منطق الموقف ما فوق البنيوي. بل بدل ذلك تشيد على قمته بصورة ما فوق بنائية أكثر من أي وقت مضى،

من حيث حملها لنفس المنطق بل وأبعد في نفس الاتجاه. مع ما بعد البنيوية، لا تتفكك المفارقات القديمة، وإنما تتضاعف.

إن ما يستحضره ما بعد البنيويين كبديل هو أيضاً أكثر من نسخة علامية للعلامة ذاتها. فعلى نحو مميز، يفرقون بين نمطين ممكنين لإشتغال للعلامة. من جهة، هناك النمط المواضعاتي حيث تعمل العلامة بصرامة واستبداد وتكهن. وهذا هو النمط الذي يحلله البنيويون والسيميائيون. ومن جهة أخرى، هناك النمط اللامواضعاتي حيث تشتغل العلامة بصورة إبداعية وفوضوية وغير مسؤولة. وهذا هو النمط الذي يمثل الكينونة الحقيقية للعلامة. لكن حين نثق بالكينونة الحقيقية للعلامة، نجد أنها تدمر نسق المعنى،بما هو نسق متحكم فيها اجتماعياً وفي النهاية الأنساق المتحكم فيها اجتماعياً لكل صنف.

سوف أركز في الجزء الثالث، إذا، على الأسبقية الفلسفية الجديدة، أي ليس على أسبقية العلامة الاجتماعية. وسأقوم بمناقشة أن هذه الأسبقية هي الموضوعة المشتركة عند كل ما بعد البنيويين ـ عند ديريدا، وكريستيفا، وبارت في مرحلته الأخيرة، وفوكو بوصفة "جينيالوجيا"، ودولوز، وغاتري، وبودريار، وسأحاول تبيان كيف أن العلامة اللاإجتماعية، في كل حالة، تمتلك ثلاث ميزات جوهرية: فهي ***تتحرك***، ***وتتعدد***، وهي ***مادية*** أيضاً.

ستتطلب هذه الميزة الأخيرة انتباهاً خاصاً. فقد يبدو جيداً أن ما بعد البنيويين، ومن خلال جعل العلامة مادية، قد طرحوا جانباً في آخر المطاف كل مفهوم للأفكار الموضوعية، وقطعوا في النهاية الصلة

مع الفلسفة الميتافيزيقية. لكن المظاهر خادعة هنا، لأنهم، كما سنرى، يجعلون العلامة مادية فقط بمعنى غريب. ورغم أنهم لم يعودوا ثانية بحاجة إلى مفهوم الأنساق ذات الإحاطة الشاملة للتقابلات الثنائية أو إلى مفهوم الأفكار الموضوعية المثبتة اجتماعياً في القوانين والأعراف والمؤسسات، فثمة مع ذلك مفاهيم أخرى في الفلسفة الميتافيزيقية، يتكئون عليها بصورة أقوى مما كان من قبل.

10- ديريدا واللغة بوصفها كتابة

I

لعل الحقل الرئيسي لتطور ما بعد البنيوية، هو، مرة أخرى، الحقل الرئيسي ما فوق البنيوي لنظرية اللغة. ويشكل جاك ديريدا الشخصية الرئيسية لهذا التطور. (كان جيل دولوز يتقدم باتجاه موقف ما بعد بنيوي تقريباً في نفس الوقت كما ديريدا، لكنه لم يصل إلى إحداث تأثير إلا بعد أن مهد ديريدا أولا السبيل). حيث إن مؤلفاته الثلاثة الحاسمة سنة 1967 "الكتابة والاختلاف" و"الصوت والظاهرة"، و"في علم النحو" هي ما يسجل مجئ ما بعد البنيوية.

يشيد ديريدا نظريته ما بعد البنيوية في اللغة على هدم النظرية الفينومينولوجية للغة عند إدموند هوسرل، الذي كان يبحث عن مستوى "حقيقي" بصفة خاصة للغة من وجهة نظر "أنا -

الفيلسوف". فاللغة "الحقيقية" بالنسبة له إنسانية بالضرورة وعلى وجه الحصر، وفي ذلك وضع تمييزاً مطلقاً بين العلامات الإنسانية والعلامات الطبيعية، وقاده ذلك إلى اعتبار الترابطات طارئة على المعنى اللساني، بما هي ترابطات تحدثها الكلمات لتتشكل في ذهن المتلقي ـ ما دامت هذه الترابطات قد تتشكل أيضاً في الذهن فيما يتصل بالظواهر غير اللفظية (هكذا، يجعلنا الدخان نفكر في النار غير المرئية، إلخ). ويرى هوسرل اللغة "الحقيقية" فيما يتصل "بالتعبير" حيث يكون هذا الأخير معنى كما شاءه ونواه المتلفظ. إن "التعبير" لا يوجد إلا بالقدر الذي يفكر فيه الذهن الفردي فعلاً في لحظة التلفظ. أو كما يقول ديريدا نيابة عن هوسرل إن "التعبير... مراد، واعياً تماماً، وقصدياً"(1). وعليه فالتعبير الذي يفهم ليس فقط المعني بالصورة التي ***تعنيها الكلمات*** ولكن ***بالصورة التي يريد بها الشخص أن*** تعنية. إننا عادة ما نفكر في الدال الفيزيقي من حيث هو مقيم وحي من قبل مضمون المدلول. بيد أن هوسرل يذهب أبعد من ذلك، مؤكداً أن المدلول ذاته يتعين أن يكون مقيماً وحيوياً بواسطة فعل الوعي، كعزم على القول «vouloir-dire ».

هذا التوجه نحو "التعبير" يميل نظرية هورسل للغة حتمياً نحو استعمال الصوت. ففي الحديث بين شخصين، يقف المتكلم مباشرة أمام المستمع، الذي يكون أكثر استعداداً لتصور وتحديد موقع الفعل المتطلب للوعي الحيوي. قد يبدو جيداً أن المعني في هذه الوضعية مراقب خلف الكلمات، خصوصاً إذا كان المتكلم يفرض تأويلاً مكيناً: "لا إن ما عنيته كان..."، "لا ما كنت أروم قوله كان...". ويبدو وكأن الكلمات الخارجة من النفس، وشفافية الوسيط الذي تقيم فيه

الدوال المنطوقة للحظات موجزة سمحت فعلا للمستمع بأن ينفذ مباشرة إلى ذهن المتكلم.

لكن حتى هذا غير كاف بالنسبة لهوسرل في النهاية. ومع ذلك، ما الذي كان بوسعه أن يتسبب في الفكرة بأن شخصاً آخر يمتلك ذهنا في المقام الأول، إن لم تكن كلماتهما ودوالهما؟ إن صعوبات هوسرل حول مشكل التذاوتية سيئة. ففي بحثه عن مستوى "حقيقي" للغة بشكل خاص، يعزل بصورة نهائية حتى الحديث بين شخصين إلى منزلة ثانوية، ويكتشف "تعبيراً" حاضراً بشكل أكثر صرف في الاستعمال الداخلي ـ الذاتي للصوت، أي المونولوج الداخلي. إذ في الوضع الأعلى للمونولوج الداخلي، فإن جوهر ما يرغب الشخص في قوله لا تعيقه ولا تقيده ثانية الطبقة الفيزيقية للدال الخارجي، الذي تتطلبه الأشكال أكثر دنيوية للتواصل. حين يتحدث شخص ما إلى نفسه، أو حين يتحدث إلى الآخرين ويستمع إلى نفسه (s'entendre parler)، فإنه يفهم تماماً ومباشرة القصد الذي يمنح حيوية للكلمات. إن الصوت الداخلي يجعل التلفظ وتلقيه مباشرة الواحد أمام الآخر، ومجاورين بشكل مطلق داخل وعي مفرد. وليس ثمة وسيط، ولا حتى فاصل هوائي يفصل بينهما. يصف ديريدا ذلك مرة أخرى نيابة عن هوسرل بقوله: إن كلماتي "حية" لأنها لا تفارقني على ما يبدو: ولا تسقط خارجاً عني، وخارجاً عن نفسي عند مسافة مرئية، ولا تتوقف على الانتماء إلي، وأنها رهن إشارتي "بدون دعائم إضافية"(2). هكذا، يجد الصوت الداخلي مكانته في الزمان ولا يجدها في المكان.

لكن عند هذه المرحلة، يحدث شيء أكثر غرابة، لأن مفهوم المونولوج الداخلي، كما يقر هوسرل، يتطلب من الشخص أن يكون عارفا من قبل كل ما سيقوله إلى نفسه حتى قبل الشروع في قوله. ويكون نصفا الذهن اللذين هما التلفظ والتلقي مشتركين في المعنى من قبل حتى قبل أن يتشكل في الكلمات. والنتيجة أن اللغة قد اختزلت إلى مجرد ملحق، وليس لها من ذريعة لأن تستمر في الوجود بالكل. فتأكيد هوسرل على كون اللغة "الحقيقية" هي بالضرورة وعلى وجه الحصر بشرية قد أهله لأن يحل وجود العلامات اللفظية الموضوعية كلية لصالح البشرية الذاتية. ولربما يبدو ذلك خلاصة مرضية من وجهة نظر الشخص الذي يروم اعتبار اللغة كحقيقة هامة في حد ذاتها.

على أن ديريدا الذي يروم فعل ذلك بالضبط، يعكس السلسلة الكلية لبرهان هوسرل، فبحسبه، ليست اللغة الحقيقية، لغة أكثر لغوية. بل لغة مكتفية بذاتها على نحو أكبر ـ وحتى إلى الحد الذي تكون فيه مستقلة عن الكائن البشري. ويؤكد على البنية المميزة للغة وحدها، والتي تسمح لها بالاشتغال تماماً لوحدها حين ينفصل قصدها عن الحدس،(3). وإذا ففيما يميل هوسرل اللغة كلها نحو المونولوج الداخلي كحالة قصوى للصوت، يميل ديريدا اللغة كلها نحو الطرف المعارض للكتابة.

إن الكتابة لغة ذات اكتفاء ذاتي إلى أبعد حد، لكونها لغة ذات فضائية أكثر، ولا توجد بصورة خيالية في الذهن، ولا بصورة موجزة، وشفافة في ذبذبات الصوت الهوائية. ولكن بشكل صلب ودائم في العلامات على الصفحة، وهذه العلامات لا تحتاج لأن

تكون مدعمة بحضور من يصفها، لأنه دائماً غائب بشكل جوهري، وقد يكون ميتاً حتى:

> فلأجل أن يكون المكتوب مكتوباً، يتعين أن يستمر في العمل وأن يكون مقروءاً حتى ولو لم يعد ما يسمى بمؤلف الكتابة يجيب على ما كتبه... سواء كان غائباً مؤقتاً أو كان متوفى، أو كان عموماً لا يدعم تمام معناه بقصده أو غرضه الحاضر والمألوف مطلقاً.(4)

إن الكتابة "يتيمة ومنفصلة منذ ولادتها عن مساعدة أبيها"(5) ومن جهة اعتبارات القارئ، فإن مادية الكتابة ذاتها تقف في سبيل أي توصيل مباشر للقصد.

نفس الحالة تظهر أيضاً من جانب اعتبارلت الكاتب، إذ تعمل الكتابة بالنسبة له على وضع المفاهيم في الاحتياط، أي تؤجلها، وتضعها خارج الوعي إلى حين استدعائها. فمنذ ابتكار الكتابة، لم تكن الكائنات البشرية بحاجة إلى الاحتفاظ بالمفاهيم، حاضرة ذهنياً، ومعطلة أمام العين الباطنية للذهن. وفي وظيفتها كمساعد للذاكرة (aide-mémoire)، تمثل الكتابة مرور الفكر من الوعي. إنها بتعبير ديريدا، كوسيلة حافظة للذاكرة، أي حالة محل الذاكرة الجيدة، والذاكرة العفوية، تعني النسيان... وعنفها يصيب الروح بما هو لا وعي،(6) إن تيار اللحظات المتواصلة للأفكار الذاتية، كحياة فينومينولوجية شديدة السرعة، يتلاشى داخل العلامات الصلبة والجامدة للكتابة على الصفحة.

ومع ذلك يبقى السؤال الجلي، وهو كيف بوسع ديريدا التدليل على أسبقية الكتابة ضمن نظرية اللغة؟ قد يدلل المرء على أسبقية الصوت بحجة أن الكلام على الأقل يأتي الأول في تاريخ الجنس البشري، والأول في تطور كل طفل ينمو. غير أن الكتابة، وبنفس البرهان، تبدو ثانوية بصورة غير قابلة للاستهلاك، ومجرد بنية فوقية مضافة فوق الشكل الشفاهي الأساسي. لكن لكي يدلل على أسبقية الكتابة، تعين على ديريدا أن يقلب النظرة المعتادة إلى العالم رأساً على عقب تماماً.

إلا أن الحسم في أحد البراهين إزاء الكتابة يتم بسهولة كافية: أي البرهان بكون العلامات على الصفحة ترمز فقط إلى الأصوات في اللغة المتكلمة. وهذا ذو صحة بالنسبة للغات التي لها شكل صوتي، حيث يرمز الحرف «h» فقط إلى الصوت المنطوق «h» إلخ... في حين يكون العكس، كما يشير ديريدا، بالنسبة للغات مثل الصينية والمصرية التي تعتمد على أشكال هيروغليفية ووحدات كتابية. بحيث لا تحتاج العلامة المكتوبة في هذه الأشكال لأن تكون صنفا من العلامة المنطوقة كي تمنح دلالتها. وتاريخياً فقد سبق تطور الأشكال الهيروغليفية وأشكال الوحدات الكتابية تطور الأشكال الصوتية. هكذا، فحين يفكر ديريدا في الكتابة كمستوى "حقيقي" خاص للغة، فإنما يفكر فوق كل شيء في الوحدات الكتابية والألغاز التي تستنتج فيها مقاطع الكلمة من عدة صور.

لكن ومع ذلك، ليس بالوسع إنكار أنه في تاريخ تطور الجنس البشري كما في تطور نمو كل طفل، قد سبق استعمال الكلام استعمال الكتابة، وديريدا أيضاً لا ينكر ذلك، على أنه بالأحرى

ينكر الافتراض بكوننا عادة ما نؤيد ذلك حتى بدون التفكير فيه: أي الافتراض بكون الشكل الأصلي لشيء ما لهو بطريقة ما شكله الأصح أيضاً. هكذا، نميل إلى الافتراض أنه بالوسع في النهاية تفسير اللغة، لو استطعنا إعادة اكتشاف بداياتها الأكثر أولية في التواصل البدائي. وهو افتراض يتبادر إلينا بصورة طبيعية جداً، لكن سيكون ميؤوس منا لو حاولنا التدليل عليه على أساس عقلاني. بدل ذلك، يفترض ديريدا الفصل العقلاني للأسبقية التاريخية والمفهومية. (وهذه أيضاً هي خطوة سبينوزا، عندما ينسب الحقيقة الأولية إلى الحقيقة التي بالوسع التفكير فيها على نحو مستقل، أي الحقيقة التي بالوسع التفكير فيها دون التفكير في شيء آخر.) ولئن اعتراف ديريدا بأن *واقع* الكتابة مستنتج من *واقع* الكلام، فإنه مع ذلك يؤكد أن *فكرة* الكلام معتمدة على *فكرة* الكتابة. أو بتعبير آخر، إن الكتابة هي الشرط الأساسي منطقياً، الذي طمحت إليه اللغة دائماً.

لا مراء أن هذا وضع من الصعب إدراكه. لكن لنتأمل هذا التناظر! حالة نمو شجرة. عادة ما نميل إلى تخيل ـ حتى حينما نعرف أكثر ـ شجرة تنمو بموجب مصدر حياة خفي باطنيا وعميق. ونميل إلى تخيل مركز جوهري مفرد كان هناك في مراحل التطور المبكرة جداً، وظل مستقراً بمقتضى كل الإضافات المتأخرة. لكن الشجرة في الواقع وبالطبع تعيش في الخارج عن طريق الجريان المتدفق عبر لحائها الأخضر ونسغها. أما مركزها فليس إلا مجرد قلب خشبي ميت، مستأصل بشكل لا نهاية له، ومهمل.

أو لنتأمل تناظراً آخر، شيء أكثر قربا منا: هو تاريخ لغة الرياضيات. فقد نتوقع الوصول إلى الشكل "الأصوب" للرياضيات من خلال العودة إلى كل التطورات المتأخرة للأصول الأكثر أولوية ـ أي العودة إلى العمليات الحسابية الفعلية بالعيدان أو الحصى أو الخرزات أو شيء آخر. لكن هذه العمليات الفعلية في العالم الحقيقي قد استأصلت بصورة غريبة وأهملت في الرياضيات. وأكثر شهرة، لا يوجد الجذر التربيعي لناقص واحد بمصطلحات العالم ـ الحقيقي بالكل. فلكي تؤخذ بعين الاعتبار حيوية المفاهيم من مثل الجذر التربيعي لناقص واحد، تعين على فلاسفة الرياضيات الحديثين اقتراح فكرة رياضية كلعبة أو لعب، حيث يتم اختلاق قواعد تنفذ إلى غاية خلاصاتها بصرف النظر عن تطبيقاتها في العالم الحقيقي. هكذا، تظهر فكرة العمليات الحسابية كفرع ثانوي فقط أو إذا جاز التعبير كفرع حادث لهذه الفكرة الرياضية الأساسية بصورة منطقية ككل. من ناحية ما، تجلو الرياضيات شكلها "الأصوب" في تطوراتها الأحدث، والأشد "غرابة" والأكثر تكميلية. (رأى هوسرل، على نحو مميز، أزمة الرمزية الرياضية في كون الرموز كانت تتم معالجتها بدون أي قصد حي للتدليل).(7)

يعمم ديريدا هذه الوضعية ضمن طريقة ذات نزعة نابذة جديدة للنظرة إلى العالم. فللتغلب على المنطق الأورتودكسي للأصول، يجترح منطقاً غير أورتودكسي للملاحق، حيث ما يضاف بعد ذلك يكون دائماً ميالاً إلى السيطرة على ما كان هناك في المقام الأول. "تبدو البنية الغريبة للملحق... من خلال رد الفعل المؤجل، إمكانية تنتج تلك التي قيل إنها مضافة إليها".(8) والواقع أن هذا المنطق

غير الأرتودوكسي حاضر إلى حد ما في ما فوق البنيوية، لكون رؤية هذه الأخيرة للبنيات الفوقية، كما رأينا، هي بالضبط إقراراً بكون الثقافة التي تضاف بعد ذلك، هي التي بوسعها السيطرة على الطبيعة التي احتلت المقام الأول. هكذا، صارت الثقافة في هذه الرؤية ما فوق البنيوية للبنيات الفوقية، من الأساس في الوجود البشري بحيث لم يعد الآن من إمكانية للتعمق تحتها. في هذا الصدد، فصل ما فوق البنيويون من قبل، وحتى قبل ديريدا، بين الأسبقية التاريخية والمفهومية.

لكنهم قبل ديريدا، لم يذهبوا بعيداً، إذ رغم رفضهم للطبيعة في سبيل الثقافة، ما زالوا يسمحون بالتالي لما هو "طبيعي" بهدف التأثير على تصورهم للثقافة ـ خاصة تصورهم للغة. وعليه، يشيد سوسير بالكلام بما هو أبكر و"أحق" مستويات اللغة، ويتحامل على اللسانيين السابقين الذي شوهوا افتراضاً دراستهم للغة من خلال اهتمامهم الشديد بالكتابة "غير الطبيعية". أما بالنسبة لليفي شتراوس، فيمنح قيمة لهذا المستوى الأبكر و"الأحق" للغة من حيث دورها في الربط ما بين الشكل الأبكر و"الأحق" للمجتمع. ومثل مرشده، روسو، يتوق بشكل حنيني إلى الوحدة العضوية للجماعة البدائية، "كجماعة حاضرة مباشرة لذاتها بدون اختلاف، أي جماعة لهجة حيث كل أعضائها هم داخل مدى السمع"(9). وتبعاً لذلك، يرى مجيء الكتابة كسقوط في الخطيئة، ويتحسر على المجتمع المتعلم الحديث تفسخة، وتجرده من الصفات الإنسانية، واختفاء المسؤولية الجماعية التي نتجت افتراضا عن غياب التواصل

المباشر بين الأفراد. في هذا الصدد، تكون انثربولوجيا ليفي شتراوس ذات نزعة جابذة.

هنا نصل إلى تفرع السبل بين ما فوق البنيويين الأوائل، وما بعد البنيويين. وإذ يتفق ديريدا على طول الخط مع الفصل بين الأسبقية التاريخية والمفهومية، فإنه يقلب رأسا على عقب افتراضاتنا حول أصول الثقافة، وليس أقل من افتراضاتنا حول أصول الطبيعة. فبالنسبة له، يطبق منطق الملاحق أيضاً على طريقتنا في النظر إلى اللغة ذاتها، وعلى طريقتنا في النظر إلى المعنى داخل اللغة، كما سنرى بعد قليل.

II

حين يعكس ديريدا السلسلة الكلية لبرهان هوسرل، يعانق شرط اللغة الذي اعتبره هذا الأخير كغير قابل للتفكير، إذ أكد على المعنى الذهني خلف المعنى اللفظي، كيما يبقى المعنى اللفظي تحت السيطرة. فذهن المتلفظ يشكل الموقع الذي بوسع الشخص أن يعين فيه المركز الأساسي المفرد للمعنى الذي كان هناك في البداية وظل ثابتا بموجب كل الإضافات والترابطات. إن ذهن المتلفظ هو الموقع الذي بوسع المرء أن يعين فيه قاعدة الذهب النهائية والمثالية للمعنى الذي على كل القراءات اللاحقة أن تطمح إلى الاقتراب

منها. هكذا، فحين يخضع هوسرل المعنى اللفظي إلى المعنى الذهني، فإنما يخضعه إلى مبدأ السيادة والسلطة.

على أن ديريدا من جهة أخرى يطرح جانباً هذا المبدأ تماماً. إذ ليس لما في ذهن الكاتب من أسبقية خاصة على معنى ألفاظه. بالعكس، فالكاتب يكتشف فقط معنى ألفاظه في فعل كتابتها. وباسم جميع الكتاب، يعترف ديريدا قائلاً: "إن الدال لوحده، وقبلي أنا، يقول أكثر مما أعتقد أنني عنيت قوله. وبالنظر إليه، فإن المعنى من قولي خاضع بدل أن يكون فاعلا"(10). إن العلامة المكتوبة لا ترسل، وإنما فقط تتلقى، وحتى الكاتب فهو مجرد قارئ آخر.

عندما يقرأ ديريدا ألفاظا معينة في نصوص فلاسفة آخرين، تنكشف النتائج العملية بالنسبة للغة. وهكذا، ففي "مقالة حول أصل اللغات، لروسو، يمسك بلفظة "ملحق"(11). فروسو يسعى إلى عزل الكتابة، من حيث كونها مجرد زائدة على الحاجة ومضافة، أي إضافية بمعنى مثبت للإدانه، بيد أن اللفظة، داخل اللغة بصورة عامة، تحمل معنى إضافياً، حيث يستشهد ديريدا بالتعريف Littré لـ "ألحق" قائلاً: "أن نضيف ما هو ناقص هو أن نلحق زيادة ضرورية" (12). من هنا يصبح جلياً أن الملحق يضاف فقط بسبب غياب في الأصلي، ومن ثمة، فإنه ليس زيادة على الحاجة حقاً بالكل. هكذا، فاللفظة ذاتها، وبحسب ديريدا، لن تلتزم بالمركز الأساسي المفرد الذي تمنى روسو منحها إياه.

نفس الأمر مع اللفظة الإغريقية "فارماكون" التي تفيد "السم" و"الترياق". ففي "فيردروس" حين يطبق أفلاطون اللفظة على

الكتابة، يبدو مدينا للكتابة بوصفها "سما" (على الأقل في الترجمات المعيارية الفرنسية.) غير أن ديريدا يتيح للفظة الفرصة لتنفتح على معنى آخر هو "الترياق"، زاعماً أن "لفظة فارماكون" مندرجة ضمن سلسلة من الدلالات... [التي] ليست ببساطة تلك المرتبطة بمقاصد مؤلف اسمه أفلاطون، (13) فاللغة الإغريقية، حسب ديريدا، تعني من خلال نص أفلاطون شيئين متباينين حول الكتابة، بصورة آنية وغير حسمية.

وليس هذا فقط، فقراءة ديريدا لـ "فارماكون" تمتد حتى إلى المعاني الاشتقاقية والأكثر بعداً. هكذا، يكون "الفارماكون" مخدراً في شكل سائل ويضمر بالإضافة إلى ذلك الصبغة والتلوين، والعطر، وتضمر هذه الألفاظ الثلاث بالإضافة إلى ذلك مواد التجميل التي يستعملها الممثلون، وهذه المواد تضمر بالإضافة إلى ذلك المهرجانات التي تعرض فيها المسرحيات (في العصور الإغريقية)(14). أو من جهة أخرى، يضمر "الفارماكون" بالإضافة إلى ذلك، لفظة مرتبطة بها اشتقاقياً، وهي "فارماكوس" التي تعني "الساحر"، و(حيث إن السحرة قد طردوا من المدن)، فإن "الفارماكوس" تضمر بالإضافة إلى ذلك كبش الفداء أو القربان المضحى به من أجل مصلحة الجماعة. وإذا، فبالكاد يمكن أن ينكشف بوضوح أكثر معنى الحركة النابذة داخل اللغة.

يشبه منهج القراءة عند ديريدا بصورة واضحة منهج القراءة التي طورها نقاد الأدب الأنجلوساكسون الحديثون، قبل أي تأثير ما فوق بنيوي. هذه المشابهة ليست مدعاة للدهشة، فالناقد عند تعامله مع الأدب، يواجه مشكل غياب الكاتب بشكل حاد: ليس لأن الكاتب

قد توفي ومضى على ذلك عدة قرون وحسب، ولكن قد يكون معناه أو معناها ميالاً إلى عدم الارتباط بوقائع حياته أو حياتها. وحتى في قصيدة شعرية أتوبيوغرافية حسب الظاهر. وليس هذا فقط، فالقيمة الأدبية للقصيدة لا تبدو معتمدة على أي وظيفة تواصلية حقيقية: فالأمر سيان بالنسبة لهذه القيمة حتى ولو أن من رقنها عشوائياً على آلة الكتابة كان قرداً من فصيلة الشامبانزي. ولهذا السبب كان القبول العام لـ "المغالطة القصدية" عند ويمست، وكانت النظرة النقدية الشائعة بكون معاني القصيدة لا تأتي من الأذهان وإنما من الكلمات. ولهذا السبب أيضاً كان الاكتشاف المتزامن لمنهج جديد في قراءة الأدب التي لم تعد تفترض ثانية بكون القصيدة تتضمن مركزاً جوهرياً مفرداً ينبغي على المعنى أن يتركز عليه، أو ينبغي حتى على تأويلات النقاد المختلفين أن تتركز عليه. ومثل ديريدا، يرى نقاد الأدب الأنجلوساكسون المعنى منتشراً وسط الغموضات اللاحسمية (كما يشهد على ذلك "سبعة أنماط للغموض"لإمبسن) أو موجوداً في حالات متباعدة للمفارقة والتوتر (كما يشهد على ذلك "بدعة إعادة السبك" لكلينيث بروكس، و"عن حدود الشعر" لآلن تيت). ومثل ديريدا (ونيتشه) أيضاً، فليس هؤلاء النقاد بحاجة إلى مزايا الشفافية وأحادية المعنى الأبولونية(15).

غير أن منهج ديريدا في القراءة أكثر صرامة من منهج نقاد الأدب الأنجلوساكسون. بل إن النظرية خلف منهجه أكثر صرامة من المنهج نفسه، لكون الحركة النابذة لأي كلمة مفردة، بحسبه، تنتشر في النهاية عبر كل كلمة أخرى في اللغة كلها. وكما يقول:

> لم يكن بوسع نص أفلاطون، كما أي نص، ألا يكون مشتملاً، على الأقل بطريقة محتملة، وحركية، وجانبية، على كل الألفاظ التي تؤلف نسق اللغة الإغريقية. فثمة بعض قوى الترابط توحد... الكلمات الحاضرة فعلاً، في الخطاب بكلمات أخرى في النسق المعجمي سواء ظهرت "ككلمات" أم لم تظهر.(16)

لكن عدم مواصلة قراءة ديريدا للفارماكون في الواقع إلى حد بعيد تؤول إلى القصور العملي وليس النظري.

في الواقع ثمة اختلاف فلسفي هام بين ديريدا ونقاد الأدب الأنجلوساكسون. ففي الوقت الذي يعدد فيه هؤلاء المعاني، تظل هذه الأخيرة متصورة بطريقة عادية كمحتويات ذهنية وصور ـ كما أن لنقاد الأدب الأنجلوساكسون الحديثين ميلاً للصور المدركة. لكونهم في الواقع يتعاملون مع العلامات المكتوبة كعلامات طبيعية، بحسبان أن هذه الأخيرة لا توجد في ذهن المؤلف، وإنما تعني ضمن أي سياق ما يرغب فيه المرء أن تعنيه. (وعليه بوسع الدخان المشاهد ألا يعني ناراً مرئية وحسب، بل أيضاً خشب غير جاف، أو حضور دخلاء، أو رياح شمالية، أو وجبة يتم تحضيرها، أو الاختباء والتمويه إلخ...) ورغم ذلك تظل معاني العلامات الطبيعية موجودة في الذهن: ذهن المؤول، ذهن القارئ. هذه الوضعية الأنجلوساكسونية بشكل نموذجي هي الوضعية التي كان هوسرل يسعى إلى معارضتها حين رام رسم تمييز مطلق بين العلامات الإنسانية والعلامات الطبيعية.

لكن حين يعارض ديريدا بدوره هوسرل، يصل إلى وضعية فلسفية أكثر جذرية تماماً. باعتباره يرفض التسليم بالمعاني داخل أي ذهن بالكل. متصوراً المعنى بطريقة جديدة واستثنائية لا تستلزم حركة من العلامات على الصفحة إلى المحتويات الذهنية والصور، بل إنه يقدم جواباً بسيطاً جداً على السؤال الفلسفي القديم عن المدلول الهارب ـ السؤال الذي حين نسعى إلى النظر إلى معنى كلمة في أذهانها، لا يبدو لنا البته أننا نواجه مضمونا ذهنيا حاسما أو صورة، ولكن فقط الغياب والفراغ. وجواب ديريدا هو عدم وجود المدلول، الذي بالنسبة إليه، مجرد وهم ابتكره البشر لكونهم أوجسوا خيفة من مواجهة عواقب التصور المادي للغة.

هكذا، يصل ديريدا بالنزعة ما فوق البنيوية إلى خلاصتها المنطقية ـ النزعة التي باشرها سوسير وطورها بينفنست ـ لتفضيل الدال على حساب المدلول. على أن هذه الدوال، في نظريته للغة، ليست مثل الدوال القديمة، كمجرد علامات فيزيقية جامدة، أو مجرد أشياء في عالم الأشياء. بل إنها فوق كل شيء دالة (signifying)، أي أنها دالة بعيداً عن ذواتها، وبعيداً إلى دوال أخرى. ولئن كانت نظريته في اللغة لا تتضمن حركة من الدال إلى المدلول، فإنها لا تزال متضمنة حركة ـ من الدال إلى الدال. والنتيجة أن التدليل ليس أقل أو أكثر من الدوال في حركتها. تلك هي الطريقة الجديدة والاستثنائية في تصور ديريدا للمعنى. وإذا، فالكتابة توجد فقط فيما يتصل بالدوال المستقلة فضائياً. وهذه الأخيرة توجد فقط فيما يتصل بالحركة المستقلة فضائياً والمنسابة عبرها.

وليس هذا فقط، فهذه الحركة غير قابلة للتوقف. ففي التصور المألوف للمعنى، يشير الدال بعيداً عن ذاته، لكن المدلول لا يمكنه ذلك. فكفكرة أو صورة في ذهن القارئ، يمثل المدلول المحطة التي يتوقف عندها المعنى. على حين يشير دال واحد، في تصور ديريدا، بعيدا إلى دال آخر، وهذا بدوره يشير إلى دال آخر. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية (AD INIFINITUM). وكما يقول:

> إن معنى المعنى...آثار لا متناهية. إنه المرجعي غير المحدد من دال إلى دال...وقوته تشكل التباساً خالصاً لا متناهياً لا يمنح المعنى المدلول فترة راحة أو استراحة، وإنما يلحقه *باقتصاده* كيما يدل دائماً ومرة أخرى ويختلف.(17)

وليس ثمة مناص من حركة الدوال الدالة، هناك فقط حركة دائبة إلى الخلف وإلى الأمام وإلى الخلف مرة أخرى.

يصف ديريدا حالة اللغة هذه كحالة *تشتيت*. فليس هناك حصيلاً وافراً بالتمام من المعاني الدالة كالتي يبتهج نقاد الأدب الأنجلوساكسون عند إيجادها. وإنما بالأحرى نوع من الاندلاق والفقدان اللانهائي. "فالبذرة متناثرة هدراً"(18). على أنه يتعين تمييز التشتيت عن أحادية المعنى (univocity) أو حالة المعاني المفردة التي يصونها المدلول في ذهن الكاتب، كما يتعين أيضاً تمييزه عن تعدد الدلالات (polysemy) أو حالة المعاني المتعددة التي يصونها المدلول في ذهن القارئ. إن التشتيت حالة معنى غير مكتمل باستمرار، يوجد في غياب كل المدلولات.

وبإزاحته للمدلول، يزيح ديريدا آخر سيطرة للإنسان على اللغة. إذ في غياب كل المدلولات، تشرع اللغة في امتلاك نوع من الطاقة والإبداع، بعيداً تماماً عن أي طاقة ذاتية أو إبداع من جانب الكتاب أو القراء الفرديين. إنها الطاقة والإبداع اللذان بوسع الكتاب والقراء *أن يستسلموا* لها فقط. تتمكن اللغة في التشتيت من تفادي كلا من *المسؤولية الاجتماعية واللامسؤولية الفردية*: "باعتبار أن المسؤولية والفردية" قيم لا تعود ثانية مهيمنة هنا: إنها النتيجة الأولى للتشتيت، (19) كما أنها [اللغة] تجلو المستوى الفوضوي والحادث للاشتغال الهادم لكل المعاني الحقيقية الصارمة على المستوى الموجه والعادي اجتماعياً. ذلكم هو النمط ما بعد البنيوي للغة، بما هو نمط الكينونة الحقيقية للعلامة.

III

ولئن كانت اللغة في نمط التشتيت بعيدة كل البعد عن أن توجد في نظريات سوسير أو بنفنست أو ياكوبسن، فإن هؤلاء اللسانيين الأوائل، مع ذلك، قد هيأوا الأرضية لديريدا بتجريد الكلمات من مراكزها الجوهرية العادية، أي محتوياتها الدلالية والصوتية الإيجابية البسيطة. فبدون هذه المحتويات، لا تعود الكلمات ثانية مثقلة ومستقرة، ولا يعود بوسعها ثانية أن تقف مستقرة وثابتة

لوحدها. هكذا فحتى في نظريات هؤلاء اللسانيين الأوائل، ثمة إمكانية للنزعة النابذة.

بيد أن لسوسير ورفاقه طريقة للتغلب على النزعة النابذة. فرغم عدم إمكانية الكلمة من الوقوف باستقرار وثبات لوحدها، فبإمكانها ذلك عن طريق الاستناد إلى كلمات أخرى، بحيث يكون بوسع نزعتها النابذة أن تتوقف عند الحدود (سواء انتظمت تراتبيا كما في نموذج ياكوبسن أو انتظمت كلها على مستوى كما في نموذج سوسير) التي تميزها عن الكلمات الأخرى. وهكذا، فعن طريق التمايز، تقف الكلمات جميعها مستقرة وثابتة ضمن نسق آني إجمالي. وهذا الآني في هذا النسق يقوم بالتوازن فقط إذا كانت الكلمات تتدافع في ذات الآن بالضبط، أما الإجمالي في هذا النسق فيقوم بالتوازن فقط إذا لم تكن هناك هوات داخلية تفسح المكان للكلمات بأن تسقط، ولم يكن هناك فراغ حاف يفسح المجال للكلمات بأن تتشتت. وإذا فلأجل أن تكون هناك حالة تامة للتوازن، يلزم على الكلمات أن تحشر جميعها بإحكام ضمن فضاء مغلق.

هكذا، يستعيد مفهوم النسق الآني الإجمالي ما يمكن أن يكون قد ضاع: أي النظرة التقليدية في كون الكلمة مطابقة دائماً لذاتها في الصوت والمعنى، وثابتة دائماً في نفس المكان. غير أن هذا المفهوم، كما رأينا من قبل، يجلب مشاكل جسيمة في أعقابه. وبالتالي، فالنسق الذي هو نسق "اللسان" يسبق بالضرورة أي استعمال خاص للكلمات في "الكلام"، ومع ذلك، كما لاحظ ديريدا، من الصعب الاعتقاد بكون "اللسان" "قد سقط ببساطة جاهزا من السماء"(20).

إن المشكل الأول عند اللسانيين البنائيين يكمن في عدم إمكانهم تفسير كيف أن "اللسان" قد يتولد كنوع من "الكلام". أما المشكل الثاني فينبثق من الفعل المزدوج لشرط الإجمالية، من حيث هو شرط لا يخول للكلمات حرية أو إبداع أو مجال مناورة داخل النسق من جهة، ويتعين على أي معرفة للنسق أن تكون بالضرورة معرفة الإجمالية، خاصة معرفة عالية وذات إحاطة شاملة من جهة أخرى. بيد أن هذه المعرفة العالية وذات الإحاطة الشاملة متنافرة بواقع أن العارف ينتمي أيضاً إلى النسق، وليس بوسعه أن يعرف إلا فيما يتصل بكلمات النسق. هكذا، تعمل طبيعة النسق (كإجمالية) ضد أي معرفة للنسق (كإجمالية). وكما رأينا، يأتي هذا المشكل في المقدمة في السيميائيات البنيوية وفي التاريخ الإبستيمي عند فوكو.

يستطيع ديريدا الاستغناء عن مفهوم النسق الآني الإجمالي، لكونه لا يروم ثانية الاحتفاظ بالنظرة التقليدية في كون الكلمة مطابقة لذاتها دائماً وثابتة في نفس المكان كما أنه ليس بحاجة لـ "[الاختلافات] المدرجة بصفة نهائية في النسق المغلق، بوصفه البنية الساكنة التي كان بوسع العملية التزامنية والصنافية أن تستنزفها".(21) إن اللغة في نمط التشتيت مضطربة بصورة لا نهائية وخارجة عن التوازن. والكلمات لا تعود ثانية تتدافع في ذات الوقت، وإنما تتدافع الواحدة تلو الأخرى داخل سلسلة عرضية، وتسقط الواحدة تلو الأخرى مثل سقوط صفوف قطع الدومينو. أو لنتوسل استعارة كهربائية ونقول: فيما يوجد "اللسان" السوسيري ببساطة فيما يتصل بتفاضلات القوة الكهربائية الساكنة بين القطبين

الموجب والسالب، توجد اللغة كتشتيت فيما يتصل بالتيارات المتدفقة من قطب إلى قطب (إلى قطب إلى قطب)، خالقة أو غير خالقة تفاضلات جهد كهربائي. ولا يكون النوع البنيوي للتحليل "ممكناً إلا بعد التغلب على القوة"، بحيث لا يرى القوة إلا على مستوى نتائجها، وعلى مستوى "المنجز" أو المشكل أو *المشيد*".(22) يقول ديريدا: "إن *الشكل* يسحر عندما لا تعود للمرء من قوة كيما يفهم القوة من داخل ذاتها"(23) لكن حين يفهم ديريدا القوة من داخل ذاتها، يعيد فتح البعد الزمني الذي استبعده البنيويون من أنماطها الفضائية، أي البعد الذي بوسع القوة أن *تعمل* فيه في الواقع.

إن نظرية ديريدا في اللغة لا تزال تعمل بالتمايز ـ لكنه تمايز مع اختلاف. أو حتى نكون أكثر دقة، مع "إرجاء" «Différance». وهذا المصطلح المستحدث بشكل خاص يجلو معنين للفعل الفرنسي «différer» (اختلف) "فمن جهة، وكما يصفه ديريدا، يحيل [différer] على الاختلاف والتفريق والتفاوت أو التمييز، ومن جهة أخرى، يعبر عن توسط الارجاء، أي فاصل لمكانية وزمانية ترجئ إلى "فترة لاحقة" ما تم إنكاره الآن"(24). في هذا المعنى الأخير، يقارب «différer» معنى الفعل الانجليزي "أرجأ"، ومثل هذا الفعل، يعمد إلى استخدام مفهوم الفعل (action) *في الزمن*. هكذا، ومميزة من خلال "الارجاء" «difference»، لا تعود معاني "فارمكون" تؤلف تعارضاً آنياً ساكناً: بحيث لا يوجد معنى "السم" ببساطة بموجب *اختلافه* عن معنى "الترياق". يرجأ المعنى الذي

يكون مرجأ فقط في الحاضر، ويظل وشيك الحدوث ومنتظراً. وفي *أوانه*، يتعين على المعنى الذي يرجأ أن ينساب فيه.

على أن معنى الإرجاء يتجاوز حدود معنى الاختلاف بطريقة أخرى أيضاً. ففي التعارض الآني الساكن، تستبعد المعاني البديلة لـ "الفارماكون" الواحد الآخر ببساطة، لكن حين يرجأ المعنى الواحد وينساب في الآخر، ثمة وعلى نحو جلي نوع من التشابه مضمناً. هذه الوضعية الجديدة يصفها ديريدا بمساعدة تمييز مفارق بين المشابهة والمماثلة: إن "الإرجاء"... عنصر الشبه (يتعين تمييزه عن المماثل) الذي تكون فيه هذه التعارضات [الآنية الساكنة] معلنة،(25). أو بتوصيف آخر، "إن الشبه الذي هو غير مماثل... هو بدقة [إرجاء] كما المرور المغير والملتبس من اختلاف إلى آخر، أو من أحد جانبي التعارض إلى الآخر،(26). وليست المعاني البديلة في "الارجاء" متشابهة لدرجة كونها متماثلة ضمن معنى واحد، بل إنها متشابهة لدرجة أن قوة واحدة تخترقها، وتعبر الحد بينها.

لئن كانت هذه النظرية متجاوزة حدود النظرية البنيوية المبكرة بطرائق عدة، فقد ظلت مرتبطة بالأسلاف في الفلسفة الميتافيزيقية ـ وخاصة بالفلسفة الهيجيلية. وديريدا نفسه يبدي استحسانه على مقاطع من "المنطق" التي ترجمها كوييري (koyré) حيث يفهم مصطلح "مختلف" بمعنى فعال،(27). والواقع أن النسق الفلسفي الهيجيلي دينامي وخلاق، وسلسلة مفاهيم متعاقبة ومنتجة لذاتها، فيما تفهم الاختلافات بين الكينونة والعدم، أو الوحدة والتعدد، أو النفور والانجذاب بمعنى ساكن ـ وهكذا، أخذتهما عند المقارنة بين ثنائية البنيويين وثنائية الفلسفة الميتافيزيقية في نهاية القسم (ii)

ضمن الفصل 7 أعلاه.على أن هذه الاختلافات بالنسبة لهيجل ليست حقا سوى نتائج لنشاط أعمق. إذ أن مفهوم الكينونة، مثلا،غير *مختلف* تماماً عن مفهوم العدم، بل إنه **يرجئ** هذا المفهوم. ومن ثمة، فالكينونة، كما يعتقد هيجل، ذات وغير ذات مضمون خالص، من حيث إن شيئاً ما يكون ببساطة ولا يكون أخضر أو ناعماً أو كرة أو أي شيء بصفة خاصة، لكن اعتبار الكينونة بهذه الطريقة هو اعتبار شيء أنه لا شيء - وبذلك يكون الوصول إلى مفهوم العدم. إن مفهوم الكينونة، عند هيجل، يؤجل مؤقتا مفهوم العدم، ثم بعد ذلك، ينساب فيه بصورة نهائية. وبالمثل مع كل التعارضات الأخرى، حيث المفردة الأولى تصير غير مستقرة وغير متوازنة وتكون بحاجة إلى مصطلح ثان. هكذا، يعبر هيجل باستمرار الحدود بين المفاهيم المتناقضة بجلاء. ومثل ديريدا، يشتغل بمنطق المشابهة والاختلاف الذي يقفز عاليا على منطق التناقض العادي، أي المنطق العادي للمماثلة أو الاستعباد. من ثمة، وبالفعل، يدين صراحة المنطق العادي بما هو شكل منطق أدنى ومحدود.

على أن هذه الحركة اللامتوازنة لم تقل كلمتها الفصل في المنطق الهيجيلي بعد. من حيث إن الانتقال من المصطلح الأول إلى الثاني ليس سوى جزء من الثالوث الهيجيلي. فهناك أيضاً حركة أخرى مختلفة جداً تمر عائدة فوق كلا المصطلحين وترفعهما إلى الوحدة الأعلى للمصطلح الثالث، وعليه، فمرور الكينونة إلى العدم (وبعكس ذلك مرور العدم إلى الكينونة) يتم استيعابه ضمن مفهوم الصيرورة (Becoming) (بمعنى مفهوم التغيير كدخول إلى حيز الوجود أو

الخروج منه). بهذه الحركة الأخرى، ينجح هيجل في جمع مصطلحاته أثناء مساره إلى أن يستوعب، بفعالية، المفهوم التوليفي النهائي للفكرة المطلقة كل شيء، قطعاً، كان قد راح من قبل. على هذا النحو، يكون نسق هيجل نسقاً *إجمالياً* حتى ولو أنه ليس نسقاً *آنياً*. ولأجل عدم استقراره الدينامي، فهذا النسق يصل في النهاية إلى حالة تامة ومغلقة، كما بالضبط النسق السوسيري "للسان".

لكن ليس للانتقال إلى المصطلح الثالث من مكان في نظرية ديريدا في اللغة، فالتعارضات في هذه النظرية غير متوازيين "دون تأسيس مصطلح ثالث البتة، أي بدون فسح المجال إطلاقاً لحل في شكل جدلية تأملية"(28)، باعتبار أن ديريدا لا يتعامل مع المفاهيم وإنما مع العلامات، ومع العلامات التي تظهر أهميتها في الشكل الآلي بدل أن تظهر في الشكل الذهني، كمجرد حركة تتخلل الدوال، وليس بوسع هذه الحركة الآلية، على نحو واضح، أن تنشأ وتستوعب بالطريقة التي بوسع الأفكار أن تنشأ *وتستوعب*. من ثمة فالتفكير من ناحية الحركة الآلية هو التفكير من ناحية الاندلاق بدل المواكبة والانفتاحية بدل الإجمالية. إنه التخلي عن سلامة استثمار حيث تكون الرهانات دائماً مصانة أمام مخاطر اللعب الذي تكون فيه كل رمية رابحة وخاسرة، أي رابح وخاسر. ذلك هو الاختلاف بين "الاقتصاد المقيد" عند هيجل و"الاقتصاد العام" عند ديريدا،(29) الذي يقتفي الأثر الهيجيلي إلى غاية نتائج عقلانية ابتعد عنها هيجل نفسه. وحيث يتصور ديريدا منطقاً بعيداً عن أي شكل للعقل كيفما كان، فإن هيجل تصور منطقاً بعيداً عن المنطق العادي.

11- النظرية العامة للكتابة عند ديريدا

I

تشكل اللغة، عند ديريدا كما عند كل ما فوق البنيويين، عالم البشر الذي بدوره يشكل العالم برمته. على هذا النحو، وبنفس التقدم الذي أفضى من اللسانيات السوسيرية إلى السيميائيات العامة، يوسع ديريدا نظريته في اللغة داخل فلسفة للعالم كلغة. الآن وفقط، بطبيعة الحال، يتعين تصور اللغة والعالم من ناحية الكتابة بدل من ناحية "اللسان". فعندما يزيح ديريدا عن الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية أسبقيتها التقليدية تتخذ الكتابة الصدارة.

ولئن كان هذا مع ذلك واحدية، فإن تأكيدها ينزل على نحو مختلف بعض الشيء على واحدية البنيويين والسيميائيين. إذ حينما يتقدم "اللسان" على الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية، يكون مفعولها إرسال الأفكار إلى العالم الخارجي: حيث يحل "سحر" الخمر محل حقيقته، وتحل مقولة "الاغتصاب" محل

حقيقة الاغتصاب...إلخ. لكن حين تتقدم الكتابة على الأشياء الموضوعية والأفكار الذاتية، تجلب نوع شيئية إلى العالم الداخلي. إنها تجعل الذاتية مادية.

من ثمة حين يعارض ديريدا الثنائية الفلسفية التقليدية، فإنه يعارض بصفة خاصة مصطلح الذهن ـ الروح ـ الجوهر لهذه الثنائية. والحق، أنه لا يرى الذهن ببساطه متوازنا مقابل المادة، أو الروح ببساطة متوازنة مقابل الجسد، أو الجوهر مقابل العالم الطبيعي، بل يرى عدم توازن عميق خلف هذه التطابقات الظاهرة، لكون الذهن والروح والجوهر، بحسبه، منظورات تفترض تفوقاً أخلاقياً محددا على نظائرها "الأدنى" المادية، فقط. ففي الأمر الذي يعتبر تقليديا كحالة ثنائية صحيحة وعقلانية ومنظمة، يستوعب الذهن المادة، ويحكم الروح الجسد، ويحدث الجوهر قوانينا في العالم الطبيعي. وعلى حد قوله: "إننا لا نتعامل داخل التعارض الفلسفي الكلاسيكي مع التعايش السلمي بالقياس، وإنما بالأحرى مع التراتب العنيف. فإما أن يسود أحد المصطلحين أو تكون له اليد الأعلى، (1) حين يكون مصطلح الذهن ـ الروح ـ الجوهر مهيمناً، يتحمل المسؤولية الأولى للحفاظ على الثنائية كلية في مكانها.

هكذا، يقبض ديريدا على مفهوم الكتابة أمام مصطلح الذهن ـ الروح ـ الجوهر. والواقع أنه يبرهن بكون الذهن اللاوعي يشكل أساس الذهن الواعي، وبكون الذهن اللاوعي موجوداً في شكل الكتابة. وهذه كتابة كـ "كتابة أصلية" (arche writing) أي كتابة (script) أساسية أو هيروغليفية مكتوبة على مادة الدماغ. مثل هذه

الكتابة تسبق كل كتابة على الصفحة. لهذا الأمر تسبق كل كلام - حتى في تاريخ الجنس البشري أو تطور نمو الطفل.

يستقي ديريدا نظريته في الكتابة الأصلية من فرويد، وبشكل خاص من دراسته بعنوان "ملاحظة حول دفتر كتابة غامضة". في هذه الدراسة يقارن فرويد بين الجهاز النفسي ودفتر الكتابة الغامضة (أو السحرية) الذي لا يزال يباع كلعبة مبتكرة للأطفال. يتكون الدفتر من ورقة شفافة من السيلولويد تكون فوق كل صحيفة شبيهة بورقة ذهنية على قاعدة مشمعة. حين يضغط قلم معدني مدبب، يجعل السيلولويد الورقة تضغط على القاعدة المشمعة. وهذه الاتصال الأخير يسبب غموق القاعدة لتجليته ككتابة على الورقة الخفيفة الملونة. غير أن هذه الكتابة ليست في الواقع موضوعة على الورقة، إذ بالوسع إخفاؤها ببساطة عن طريق اقتلاع الورقة من القاعدة. إلا أن هذه القاعدة المشمعة لا تزال، على حد قول فرويد، محتفظة على نحو افتراضي، بالعلامة التي خطها القلم المعدني حتى حينما لا تعود الكتابة واضحة. في هذا الصدد، بالإمكان مقارنة القاعدة بالذهن اللاوعي، الذي يحتفظ بما لا يدركه، كما بالامكان مقارنة الورقة (والسيلولويد) بنسق الوعي - الإدراك الذي ينقل ما لا يحتفظ به.

يعطي ديريدا أهمية أكبر لهذا التناظر حين يؤول دور التسهيل (Bahnung) والأثر(spur) في النموذج العام لدى فرويد للإدراك والذاكرة. في هذا النموذج تعبر القوة المهتاجة داخل الدوائر الإدراكية عند الفرد الجهاز العصبي للدماغ، فاتحة أو مسهلة طريقاً أو أثراً لمقاومة كهروكيميائية مخفضة. وقتئذ يظل هذا الطريق أو الأثر كشكل مادي للذاكرة اللاواعية، أي القناة المحفورة التي قد

تتدفق على طولها القوات المستقبلية بسهولة أكبر أو تقتفيها. وديريدا يقبل نظرية الأثر هذه، ويربطها بالكتابة المنقوشة على القاعدة الشمعة في دفتر الكتابة الغامضة (أو السحرية). إذ لهذه الكتابة أيضاً شكل قناة محفورة، أو مقعرة بموجب ضغط القلم المعدني. من ثمة، فالأثر، وفق تأويل ديريدا، علامة، مثلما أن الكتابة علامة.

ما هو هام بشكل خاص من وجهة نظر ديريدا يتمثل في كون مفهوم العلامة مرتبط هنا بمفهوم القوة السببية ـ فالنموذج العام عند فرويد للإدراك والذاكرة نموذج *آلي*، حيث مرور المحفز من الإدراك إلى الذاكرة يحدث بطريقة مادية بصرف. وحين يحول ديريدا الأثر إلى علامة، يهمل مع ذلك كل تصور للذهن أو الروح أو الجوهر. إذ بالنسبة له، يمثل دفتر الكتابة الغامضة (أو السحرية) *آلة* ـ كتابة، حيث مرور الضغط من القلم المعدني المدبب إلى القاعدة المشمعة يحدث بطريقة مادية بصرف. ويكون الظهور الواضح للكتابة عرضياً بالنسبة للعملية التي تحفر الأثر ـ بل أكثر عرضيا حين يفترض ديريدا إلى حد أبعد عملية مرافقة ـ تنزع الورقة من القاعدة باستمرار، وتمسح الظهور الواضح للكتابة باستمرار. (2)

بل وما دامت الكتابة تظهر على سطح دفتر الكتابة الغامضة (أو السحرية)، فذلك ليس بمقتضى أي اتصال بين الورقة (أو السيلولويد) والقوة الخارجية للقلم المعدني، وإنما بمقتضى اتصال الورقة بالقاعدة المشمعة التي تكون تحتها. ولا يحدث الظهور الواضح للكتابة من ضغط القلم المعدني، وإنما عن الغموق الظاهر على القاعدة. أو بتعبير آخر ينتج الظهور الواضح للكتابة على نحو

غير مباشر ورجعياً من النقرات. نفس الأمر في حالة الجهاز النفسي. "إن الكتابة، يقول ديريدا تلحق الإدراك قبل أن يظهر هذا الأخير حتى لذاته"(3).

وهذا يستقي ديريدا من مفهوم الأثر المرجأ (Nachtraglichkeit) عند فرويد، التجربة التي تظهر فقط على سطح الوعي بمدة بعد الحادث الفعلي. بالنسبة له، فحتى تجربتنا الأشد مباشرة على ما يبدو ليست تأملاً مباشراً للعالم الخارجي، وإنما اتصالاً مشكلاً مع ما تم نقشه من قبل في الذاكرة بصورة لا واعية. وحتى صورنا الإدراكية وانطباعاتنا ليست سوى نوع من الصور الإدراكية والانطباعات التي نحصل عليها عند قراءة كتاب. "إن الإدراك منفصل دائماً عن حضور الأشياء ذاتها". وعلى حد تعبير ديريدا، متابعاً تأويله الخاص لبيرس، فإن "المدعو" الشيء ذاته" دائماً من قبل المتمثل (representamen) محجوب عن بساطة البرهان الحدسي،(4). فكمامع الحضور، كذلك الأمر مع الحاضر الزمني. وليس بوسعنا البته اللحاق باللحظة الفعلية لاتصالنا الحسي بالعالم الخارجي. يقول ديريدا، "قد يقرأ "المدرك" فقط في الماضي، أي تحت الإدراك وبعده"(5). هكذا يتم تفكيك المفهوم الفينومنولوجي للحظة المطلقة برفقه المفهوم الفينومنولوجي لـ "الأشياء ذاتها" كوهم ضمن النظرية العامة للكتابة عند ديريدا.

إنها لحالة غريبة جداً نجد فيها أنفسنا. تصير الحياة ضرباً من الحلم كما بالنسبة للنائمين في كهف أفلاطون. والحق أن أحلام النوم العادية - التي ربما تقدم نظرة عن الذهن اللاوعي عن كثب بمقدار لم نبلغه البته - ربما تقدم أيضاً نظرة خاطفة عن كثب لهذه

الحالة الغريبة بمقدار لم نبلغه قط. فعادة ما ندرك في أحلامنا أن شخصاً ما قد قام بشيء أو قال شيئاً رغم أننا لم نر في الواقع الفعل أو لم نسمع القول. أو نبدو أن لنا "ذاكرات" لم نكتسبها من خلال التجربة الحاضرة في الحلم، وليس بالوسع تذكرها في صور التجربة الحاضرة (6). هذه "الذاكرات" تتلاءم جيداً مع توصيف ديريدا لـ «"ماضي" لم يكن البتة ولن يكون حاضراً». من ثمة يتعين على زمن الحلم أن يفكر فيه بحسب ما تصوره ديريدا كـ "بنية مختلفة"، أي تنضيد زمن مختلف، (7). إننا لا نعيش تجربة أحلامنا جوهرياً عبر التأويلات وحسب، وإنما نعيشها أيضا إلى مدى هام فيما يتصل بالآثار اللاحقة*.

بطبيعة الحال إن فكرة كوننا نحيا حيوات كضرب من الحلم معرضة لأن تبدو ليس غريبة، وحسب، وإنما أيضاً مثيرة للاعتراض. فنحن نشعر بأن هذه الحالة تختزلنا إلى درجة العجز والتفاهة، ونشعر بأننا مزاحون عن موقعنا الصحيح وسط تجربتنا الشخصية، ذلك الموقع الذي سمح لنا به النموذج التقليدي للجهاز النفسي. ففي هذا النموذج، يتعين على الإهتياجات في الدوائر الإدراكية أن تعرض على شاشة الوعي كصور وانطباعات

* فيما يتعلق بإدراك أن شخصاً قد قال شيئاً رغم عدم سماعنا قوله فعلاً، من المهم بشكل خاص أنه في الأحلام لا نسمع تقريباً البتة كلاماً أو حواراً حرفياً. وديريدا مؤولاً فرويد، يعتبر أن "الكلام...يظهر في الأحلام تقريباً كما الأمر في التعليقات التي تكون في القصص الفكاهية المصورة"(8). المؤكد أن هذا الاعتبار يعارض هوسرل وادعاءه في كون الصوت شكلاً حاسماً في اللغة. إنما في هذا العمق من الذهن اللاوعي، لا يقوم الصوت بدور بتاتاً إلا بالكاد.

وانعكاسات للعالم الخارجي قبل أن تمر كيما تخزن بعيداً (مثل الصور الضمنية والإنطباعات وانعكاسات العالم الخارجي) في الذاكرة. هكذا، يتولى الوعي المسؤولية في اللحظة الحاسمة للتجربة، مطلاً ومتأملاً، وآخذاً ومانحاً. ومع الوعي "على قمة" الإدراك، بوسعنا الإحساس، على نحو يمكن تبريره، بنوع من السيطرة والتحكم.

على أن النموذج التقليدي يصطدم بصعوبات بالغة تجريبياً ونظرياً. فتجريبياً، ثمة صعوبة لتبرير واقع التذكر بالتنويم المغناطيسي. إذ بوسع المريض تحت تأثيره العميق، استعادة تجارب مكبوتة ومتنحية عن الوعي أثناء حدوثها، بل بوسعه على نحو أكثر أهمية، استعادة تفاصيل التجارب التي رغم عدم كبتها بدقة، لم تكن هامة بما يكفي كي تنتقى لتقديمها إلى الوعي أثناء حدوثها. فحقائق التذكر بالتنويم المغناطيسي تشير إلى أن الذهن اللاواعي يسجل أكثر مما لم يعاينه الوعي من قبل. وقد تم، والحق يقال، الاقتراح بكون الذهن اللاوعي يحتفظ بسجل لأدق تفاصيل كل شيء بصورة مطلقة.

أما بالنسبة للصعوبات النظرية في النموذج التقليدي، فقد تسببت في العديد من أوجاع الرأس في تاريخ الفلسفة. أين تتموقع شاشة الوعي؟ كيف هي مرتبطة بمادة الدماغ؟ كيف نعرف أن صورها وانطباعاتها هي حقاً انعكاسات للعالم الخارجي؟ هذه الصعوبات ومثيلاتها ازعجت دائماً الفلاسفة الذين حاولوا رؤية الجهاز النفسي كضرب من فيلم سينمائي، أي كعرض لصور دونما توقف داخل

الرأس. جلياً، فهذا يتطلب حلاً جذرياً، وديريدا، فعلاً، يقدم هذا الحل.

يشكل الوعي، حسب ديريدا، (على الأقل بالمعنى العادي) وهما ابتكره البشر خيفة من عواقب التصور المادي للدماغ. وفي هذا الصدد، ليس التصور الدنيوي الحديث للذهن حقاً تطوراً فوق التصورات الدينية الأقدم للروح والجوهر. فكل هذه الحضورات الشبحية في نفس الكفة، وبرفقتها الحضور الشبحي المعتبر من قبل في النظرية الخاصة بالكتابة ـ أي المدلول. والحق أن ديريدا يعتبر الذهن مدلولاً ننسبه إلى الدماغ، والجوهر الإلاهي مدلولاً ننسبه إلى العالم الطبيعي إلخ... وبهذا فكل الحضورات الشبحية ضمن الاصطلاح الديريدي، هي نسخ "للوغوس" ـ تلك اللفظة الإغريقية التي تجمع تنويرياً داخل مفهوم واحد المبدأ المنطقي الداخلي للنصوص اللفظية، والمبدأ المنطقي الداخلي للبشر، والمبدأ المنطقي الداخلي للكون الطبيعي. بل وعلى نحو أكثر تنويرياً، يوحد "اللوغوس" بين كل هذه المعاني ومعنى آخر هو "القانون"، لكون اللوغوس بوصفه مبدأ منطقياً داخلياً يضبط ويتولى مسؤولية الأشياء المادية الخارجية. هكذا فإذا كان بوسع أي نسخة "للوغوس" أن تشعرنا بالسيطرة وبوجودنا "في القمة"، وأن تبدد خوفنا البشري الأعظم من عدم الأمان، و"التسيب"، فإنها ليست سوى مجرد اعتقاد بصحتها كما يرغب في ذلك ديريدا.

II

من هنا تشكل نظرية ديريدا العامة في الكتابة نظرية عامة للنزعة المادية. لكنها نزعة بمعنى خاص جداً فقط. إذ حينما يقلب تصورنا العادي للذهن رأساً على عقب لصالح التصور المادي للدماغ، لا يكون ذلك سوى مجرد مرحلة أولى للقلب، ويتعين بالتالي على تصورنا العادي للمادة في المرحلة الثانية أن ينقلب أيضاً.(9) يقول: "لئن لم أكن قد استعملت في أغلب الأحيان كلمة "مادة"، فلأن هذه الكلمة غالباً ما "أعيد استثمارها" مع القيم "المتمركزة حول العقل"، أي القيم المرتبطة بقيم الشيء والواقع، والحضور عموماً، والحضور الحسي، مثلاً، الوفرة الجوهرية، والمضمون والمرجع، إلخ (10). غني عن القول فهذا إعادة تعريف استثنائي بوسعه تجريد المادة من شوائب الإيحاء بالواقع أو المرجع أو *الشيء* حتى.

والواقع أن الدوال أساسية في نظرية ديريدا العامة، تماماً كما في نظريته الخاصة. على أنه لا يتعين على هذه الدوال أن تتصور بطريقة عادية: كما الأشياء التي توجد أولاً لوحدها ثم تشير إلى شيء آخر. بالعكس، فهذه الدوال تعني قبل أن تكون أشياء، فهي تشير خارجاً عن ذاتها حتى قبل أن توجد بذاتها. يقول ديريدا: "يتعين التفكير في الأثر قبل الكيان"(11)، ويتعين أن تكون خاصية المتمثل (أي الدال) ذاتها وأن تكون آخر... أن تنفصل عن ذاتها،(12). وإنها لحالة مفارقة جداً لما يدعوه ديريدا بـ "التحويل الجذري". وما دمنا نفكر في المادة داخل هذه الحالة، بوسعنا

توصيف ديريدا "كمادي": إذا كانت المادة في هذا الاقتصاد العام، وإلى المدى الذي تحدد فيه...التحويل الجذري... فإن ما أكتبه بالإمكان اعتباره "مادياً"(13).

على أن هذا النوع من النزعة المادية يختلف بصورة واضحة جداً عن نوع النزعة المادية عند وضعيي الجهاز العصبي. فحين يدرس هؤلاء الخلايا العصبية والجزئيات والشحنات الكهربائية في الدماغ، فإنهم يدرسون الأشياء الإيجابية والكيانات. إن الافتراض الحاسم خلف هذه الدراسة هو الافتراض الذري القديم بكون مفتاح العالم بهدف كشف كل الأسرار هو ببساطة ملاحظة الكيانات على نطاق صغير بشكل كاف. لكن في غضون ذلك، فالسؤال عن كيف يمكن للكيانات أن *تدل* يترك جانبا بسهولة.

على العكس من ذلك، لا يهتم ديريدا بالكيانات داخل الدماغ، وإنما بالأشكال العامة بين الكيانات. وفي ذلك يستشهد بادعاء فرويد في كون "الفكر والبنيات النفسية عموماً لا يتعين البتة اعتبارها مموقعة داخل العناصر العضوية للجهاز العصبي، بل بالأحرى وكما قد يقول قائل، بينها(14). ويؤكد بأن، الأثر بوصفة ذاكرة ليس فجوة (Breaching) خالصة [أي تسهيل] قد يعاد الاستئثار بها في أي وقت كحضور بسيط، إنه بالأحرى الاختلاف اللامرئي والغير قابل للإدراك بين الفجوات، (15). لكن رغم اصطلاحه الكهروكيميائي، ليس لديريدا من اهتمام حقيقي بالدراسة العلمية لذلك الذي يكون "مرئياً" و"قابلاً للإدراك" داخل الدماغ.

إنما كيف تدل الأشكال العامة؟ السبيل الممكن هو الكمبيوتر. ففي هذا الأخير تدل الحالات الكهربائية ليس فقط عن طريق ما

تكونه، وإنما عن طريق علاقة شكلية لما *لا تكونه*. بمعنى أن مرور التيار يدل لأنه *ليس* غياباً للتيار، وأن غياب التيار يدل لأنه ليس مرور للتيار. فتدفق التدليل (signifying) عبرالكمبيوتر لا يمكن دراسته كتدفق فيزيائيٍ إيجابي فقط، بل يتعين دراسته كأكثر من تدفق فيزيائي مستوعباً السالب والموجب.

لكن نموذج الكمبيوتر لن يكفي في النهاية غايات ديريدا، لكون الكمبيوترات مصممة لتقديم *إجابات* عن مسائل، ويكون تدفقها للتدليل منتفعاً منه أو معاداً اعتباره حين يؤول الذهن البشري المخرجات (output) النهائية بما هي جواب للمدخلات الأصيلة. في هذا الصدد، يعمل الكمبيوتر على نحو جابذ ويتطلب عودة إلى الأصل، وفي هذا الإطار، لا تمثل الكمبيوترات سوى تأجيل مؤقت للمدلول. بيد أن ما هو مؤجل، بحسب ديريدا، لن يستعاد البتة، وأن ما هو مستثمر لن يعاد البتة اعتباره. هكذا، ووفق ديريدا، يتعين علينا تصور "إنفاق بدون احتياط" و"إنهاك بدون تعويض للطاقة"(16). وهنا لا تكون العودة إلى الأصل، وإنما فقط تبديد دائم.

السبيل الآخر، الذي قد تكون فيه الأشكال العامة ذات أهمية، ضمني في اصطلاحات ديريدا للقنوات، والأخاديد، والآثار، والمسالك، والمسارات. في كل هذه الحالات، لا يكون الأثر مجرد شيء مكتف بذاته، وإنما غياب ذو علاقة بشيء آخر. هكذا، نعرف المسلك كذلك الذي يدرك بمعزل عن الحالة العادية للغابة. ونعرف الأثر كذلك الذي يدرك بمعزل عن الحالة الطبيعية للأرض. حين نعرف هذا الإدراك، نعرف أيضاً أن قوة مقعرة سابقة قد قامت بهذا الفعل دونما شك. فالأثر يشير إلى مرور سابق للحيوان،

والمسلك يشير إلى مرور سابق لعدد من الناس. وإذا فالقنوات، والأخاديد، والآثار، والمسالك، والمسارات كلها علامات طبيعية دالة بمعزل عن ذاتها بمجرد ما أن ننظر إليها.

للأسف، فتدليل العلامات الطبيعية ليس من نوع التدليل الذي يتغياه ديريدا، باعتبار أن العلامات الطبيعية تشير فقط بقدر حضور إيجابي خاص: أي أنها تشير إلى حيوان، أو عدد من الناس، أو تمثل ذهني لحيوان أو عدد من الناس. إلا أن نوع التدليل عند ديريدا يتضمن تحويلاً جذرياً أكثر بالإجمال. إذ يتساءل: "من ذا الذي يصدق أن شخصاً ترك أثراً على شيء؟" "شخص ترك آثاراً"(17). لكن طريقتنا العادية في التفكير في الآثار لن تكون كافية في النهاية.

يمكن التعبير عن الاختلاف أيضا بصيغ أخرى. فطريقتنا في النظر إلى الآثار غير مرضية لكون الحركة التي تقرأ بها العلامة تعمل في الاتجاه المعارض للحركة التي تكتب بها هذه العلامة. بمعنى أن العلامة تحدث كمعلول لعلة. وتعكس قراءة العلامة ذلك السياق السببي، وتستخلص العلة من المعلول. على أن ذلك لن يهم ديريدا. إذ ما دام فكرنا لا يبرح ارتباطه بالحركتين المتمايزتين، فإننا لا نزال أسيري الثنائية الفلسفية التقليدية. (والحق أنه كيف بوسعنا التفكير في فعل الاستنتاج إن لم يكن كفعل *ذهني*؟ فيما يؤكد ديريدا على ردم الهوة بين الكتابة والقراءة حتى "يقدم المعنى ـ الشكل ـ المكتوب ـ ذاته *كمقروء* على نحو لازم وآني"(18)، ويزعم صراحة أن في نظريته العامة في الكتابة "يتوحد المعنى والقوة" و"أن التمايز بين القوة والمعنى مشتق بالنظر إلى الأثر الأصلي"(19).

أخذه في الاعتبار كتابة الأثر كمعادل للناتج السببي للأثر، فإنه يروم من كتابة الأثر أن تكون حركة في نفس الاتجاه، أي ناتج إضافي - أو تضمين لأثر أكثر فأكثر.

بالتالي، فما هو متطلب يتمثل في طريقة جديدة تماما لقراءة الأثر. وبوسعنا أن نرى بالضبط هذه الطريقة كمثال عندما يقرأ ديريدا معنى لمسلك هام بشكل خاص: المسلك الذي يشقه هنود نامبيكوارا، والذي كما يصفه ليفي شتراوس، يكون مقتطعا وسط الغابة الطبيعية الأصلية في تراب نامبيكوارا. ويكون من ثمة أثراً وعلامة بحسب مناقشة ديريدا. على أنه ليس علامة لعلته ولا يوحي باستنتاج من مرور الناس الذين شيدوه، بل بدل ذلك، يوحي بالتأمل التالي:

> يتعين على المرء تأمل ما يلي في وقت واحد: الكتابة كإمكانية للطريق والاختلاف، وتاريخ الكتابة وتاريخ الطريق، والقطيعة وvia rupta، وتاريخ المسلك المجتزأ والمطروق، fracta، وتاريخ حيز اللامعكوسية، والتكرار الذي خلفه الممر، والانفراج عن، والمباعدة الشديدة، تاريخ الطبيعة، والطبيعي، والمتوحش والمنقذ والغاية.(20)

هذا هو معنى المسلك: ضرب من القصدية العامة المتوسعة والمنتشرة.

والحق أن هذا هو نوع المعنى عند المتأمل. إذ ليس من قبيل الصدقة أن يتحدث ديريدا في معظم الأحيان في كتاباته عن "فعل التأمل" (meditating) و"التأملات" (méditation). فنمط التدليل الذي نتعامل معه الآن يشترك كثيراً مع المجاهدة الروحية

في التأمل، وسيسلط ضوء مهما على نظرية ديريدا في الأثر إذا ما حللنا التناظر نقطة نقطة.

في المقام الأول، ينطلق فعل التأمل من نموذج خاص لشيء أو لكلمة. فإذا انطلق من شيء، يكون هذا الأخير مشكلاً بصورة نموذجية أو أي شيء.أما إذا انطلق من كلمة، فتأتي الكلمة دون معنى عادي بصورة نموذجية (مثل الكلمة الشهيرة «OM»)، أو كلمة تفقد معناها العادي من خلال إعادتها مراراً وتكراراً. ولغايات التأمل، فإن الشيء الطبيعي والكلمة البشرية في نفس الحالة جوهريا. بمعنى أنهما يقدمان نفسهما كأشكال عامة، أو كنموذجات لاختلاف شكلي. غير أن الشيء لن يظل مكتفياً بذاته ببساطة، وإنما علامة. في حين تظل الكلمة علامة، لكنها لن تعود معبرة عن المدلول البشري المقصود، وليست أكثر ـ والشيء ليس أقل ـ من *الدال*. هذه بدقة هي الحالة التي يعزوها ديريدا إلى الأثر.

في المقام الثاني ينشيء هذا الدال بدون مدلوله أهميته في اتجاه خاص جداً. فبالنسبة للمتأمل بوسع الحصاة أو الكلمة توليد معنى بدون الإحالة البتة على أي شيء معين أو الإيحاء بأي مضمون ذهني معين. وبالنسبة ل له، فالمعنى آثار لا نهائية بوسعها أن تمتد لـ "تعني" الكون كله. وهذا هو نوع القصدية العامة المتوسعة والمنتشرة التي لاحظناها في حالة مسلك نامبيكوارا. وهو كذلك نوع القصدية التي لاحظناها في الأمثلة السابقة *للانتشار* (dissemination).

في المقام الثالث، يعمل التأمل عن طريق الغياب والسلبية. حين يركز المتأمل على الحصاة أو الكلمة، فذلك ليس من أجل ملء ذهنه بها. وإنما من أجل إفراغ ذهنه من كل مضامينها الأخرى. هكذا،

يولد فعل التأمل معنى الفراغ، أي لا نهائية انفتاح فضائي على كل الجهات. ففي داخلٍ هذا الفراغ ينتشر المعنى - أي، إذا جاز التعبير، *يمتصه بعيداً* الفراغ الحاف (sucked forth). نفس الأمر في نظرية التدليل عند ديريدا، حيث يقترح سلبية مطلقة لا تعود ثانية مجرد "سطح الإيجابي" بما هو سطح آخر معاد تأكيده... و لا يعود بإمكانها أن تسمح لنفسها بأن تتحول إلى إيجابية (21). والنتيجة هي أن عجزاً ذاتياً أساسياً هو ما يشكل أساس كل الكيانات الإيجابية. وهذا هو "اللاشيء الجوهري الذي علىٍ أساسه يظهر كل شيء ويتم إنتاجه داخل اللغة(22)". هنا أيضاً، يبدو ممكنا فهم حركة التدليل كنوع من الأشكال الخارجية المنقلبة والدائمة داخل الحيز الفارغ.

في المقام الرابع، لا يستلزم فعل التأمل نشاطاً موجهاً من جانب الذات. فالمتأمل لا يصارع بهدف إدراك معنى بالطريقة العادية، فحالما يتم خلق فراغ، ينتشر المعنى كله لوحده. من هنا كانت قيمة التأمل بوصفها ترياقاً للأنا الذاتي المركز والمتوجه نحو هدف. إن على المتأمل تعلم كيفية إطلاق الذهن وفتحه، والاستسلام للسيطرة. وهنا مرة أخرى، يكون مبدأ التأمل مناظراً لمبدأ التدليل كما يفهمه ديريدا، باعتباره خارج الذات، أي كحركة غير مشخصة وموضوعية للمعنى. فلإدراك الكينونة الحقيقية للعلامة، يتعين على المرء تعلم كيفية عدم السيطرة عليها أو توجيهها، بل يتعين عليه كيفية تركها حرة تتبع ميولاتها.

وإذا، ففي كل هذه النواحي، يساعدنا التناظر مع فعل التأمل على تشكيل نموذج للأثر منسجماً مع ما يرومه ديريدا. إن التدليل

يأتي قبل الدال، ولا شيء يأتي قبل التدليل. أو كما قد يجدر بنا التعبير عنه، *فاللاشيء* (nothing) يأتي قبل التدليل، باعتبار أن حركة هذا الأخير متخلقة من *نفوذ* الفراغ، الذي يتقدم باستمرار ويندفع إلى الأمام. وهنا لا حاجة لنا لفعل سببي مضاد، بما هو فعل الاستخلاص والدفع الذهني المستلزم في طريقتنا المعتادة في التفكير في القنوات، والأخاديد، والآثار، والمسالك، والمسارات. فحركة التدليل هنا تسير أماماً وإلى الأمام، مضمرة (وغير منتجة رغم ذلك) آثاراً أكثر فأكثر. هذه الحركة، في لا شخصيتها وحتميتها، على الأقل، *تشبه* حركة القوة السببية.

على أنه ليس بإمكان هذه الحركة أن تتحدد على المستوى المحسوس الذي عادة ما نوقع فيه حركة القوة السببية، لكون الفراغ هنا ليس فراغاً مادياً حقيقياً. إذ كيف يكون بوسع الأحياز في الدماغ الإليكتروكيميائي أن ينفتح إلى الأمام بشكل لا نهائي؟ الفراغ هنا فراغ مجرد، فراغ التجريد الذي ينسحب من المستوى المحسوس كلية. ولا تقع حركة التدليل ببساطة داخل الدماغ ـ ولا خارجا عنه كذلك. بل تقع في المجال الذي لا يعود فيه للتمييز بين الداخل والخارج أية علاقة. وبوسعنا، إذا أردنا، أن نحذو حذو ديريدا في نعت ها المجال باللاوعي. لكن علينا الاعتراف بكون نسخة ديريدا للاوعي لن يكون بوسعها أن توصف بدقة داخل الأدمغة البشرية المنفصلة أكثر مما في داخل الأذهان البشرية المنفصلة. وبالنسبة للمرء، قد يكون فرويد بالتأكيد واجه صعوبة بالغة عند التفكير في هذه النسخة من اللاوعي.

الواضح أننا وصلنا إلى وضعية تتجاوز حدود أي تصور علمي للكون وديريدا نفسه ينادي بمزايا "الميتامعقولية" و"الميتا علمية"(23). ولئن كانت هذه الوضعية غريبة في الحقيقة، فإنها ليست بدون سلف أوروبي. لكون عناصر نفس طريقة التفكير تظهر عند الشعراء الرمزيين خلال القرن التاسع عشر، وأيضاً ـ مرة أخرى ـ عند الفلاسفة الميتافيزيقيين.

فمثل ديريدا، كانت للشعراء الرمزيين رؤية للعالم ككتابة. فقد سعوا بشكل خاص إلى "قراءة" هذه الكتابة في العالم الطبيعي، بما هو عالم مؤلف من أنموذجات وعلامات وأشكال عامة، كلها، تضمر خفية الواحدة الأخرى داخل "تبادلات" لا تنتهي. لم يكن العالم الطبيعي *البتة*، بالنسبة لهم، *أقل* من الدوال، لكن وعلى هذا الأساس، لم تكن كتابتهم *البته* أكثر من دوال. من هنا كان التأكيد المميز على الخصائص المادية للغة في كتابتهم (كما حين يخط مالارميه كلمات "ضربة الكشتبان" وكأن مركباً تتقاذفه العاصفة كان يرسم حركته مباشرة على بياض الصفحة). ومثل ديريدا، أظهر هؤلاء الشعراء ميولات تجاه كل من التصوف والنزعة المادية، وهي ميولات تبدو متناقضة، لكنها قد تفهم برغم ذلك فيما يتصل بموقف مفرد أساسي متماسك.*

---

* المتع بشكل خاص في سياق العلاقة مع ديريدا هي النظرية المادية، بصورة غريبة للدماغ، والتي قدمها رايزماريا ريلكه.إذ بافتتانه بالتماثل بين الأخاديد في الدرز التاجي للدماغ، والأخاديد في الأسطوانات الشمعية التي استخدمت في الحاكيات الأولى، تطلع هذا الشاعر الأكثر صوفية ورمزية إلى إمكانية "اشتغال" الدماغ مثل الأسطوانة الشمعية بموجب شكل نهائي لإبرة الحاكي،(24).

ثمة نقطتان على نحو خاص متصلتان بالمماثلة يمكن أخذهما في الاعتبار فيما يخص العلاقة بين ديريدا والفلاسفة الميتافيزيقيين. النقطة الأولى لها علاقة بالأهمية الغريبة التي يعطيها هؤلاء الفلاسفة لمبدا السلبية. يبدأ سبينوزا حديثه بالادعاء بكون كل تحديد هو سلب، بمعنى أن ما **يكونه** الشيء يعتمد على حدوده، وهذه الحدود تعتمد على ما **لا يكونه**. من ثمة لا يمكن أن تعود السلبية ثانية وببساطة تابعة للإيجابية. ويواصل هيجل ذلك إلى حد أبعد من خلال ادعائه بكون كل سلب هو تحديد، بمعنى أن ما **لا يكونه** الشيء يرسم حدوداً، وهذه الحدود تعين ما **يكونه**. حينئذ بوسع الإيجابية

أن تكون في الواقع تابعة للسلبية. من هنا كانت السلطة المدهشة للسلبي، كما يصفها هيجل، وكان الدور الحاسم الذي تلعبه السلبية في تفويض وعدم موازنة المصطلحات المتتالية في النسق الهيجيلي. والواقع أن مبدأ السلبية مسؤول عن دينامية هذا النسق الذي لاحظناه في نهاية الفصل،10. لكن الاعتراض الوحيد عند ديريدا على مبدأ السلبية عند هيجل متمثل في كون هذا الأخير يحاول الابتعاد عن نتائج المبدأ الأكثر جذرية(25).

تبرز النقطة الثانية للمماثلة بقوة أشد فيما يتصل بسبينوزا الذي يحاول أن يطابق القوة التي تسري عبر العالم الذهني مع القوة التي تسري عبر العالم المادي: "إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه كما نظام الأشياء وترابطها" (الأخلاق، القسم II، اقتراح VII). وهذه جوهرياً هي نفس المطابقة التي يسعى إليها ديردا، حينما يروم توحيد القوة السببية بالمعنى، كما أنها تعتمد على نفس الانفصال

ذي الجانبين، من حيث هو انفصال عن طرقنا المعتادة في التفكير. لأن فلسفة سبينوزا هي من جهة صوفية بواقع أنها تحل كل شيئية عادية وتمنح مكانة لامعة للأفكار المجردة اللاجسمية. لكنها من جهة أخرى آلية بواقع أنها تستبعد الدفع الذهني المعتاد للأذهان الفردية وتخول للأفكار حركة موضوعية لا شخصية وحتمية لذاتها.

هناك من جهة نوع من الصوفية، ومن جهة أخرى نوع من الآلية التي يبدو أن لها مكانة خاصة ضمن النزعة المادية العلمية. ولئن كان تنافر الترابط قد حير المعلقين على سبينوزا (لعل المثال الأحدث في هذا السياق هو ستورت هامبشر)، فإن موقف ديريدا ينير موقف صاحب كتاب "الأخلاق". وهذا الأخير ليس ذا نزعة مادية علمية، وإنما مادياً من سلالة مختلفة جداً. إنه مثل ديريدا، مادي ميتافيزيقي.

لكن ورغم تماسك موقف المادي الميتافيزيقي، فلا يتوجب علينا قبول كونه ذا إحاطة شاملة. بكل تأكيد، فنوع التدليل عند ديريدا ليس ببساطة قوة سببية، وليس ببساطة معنى. كما أنه أيضاً ليس ما يدعيه ديريدا، أي التوحيد النهائي للقوة السببية والمعنى، وإنما بالأحرى تدليل ثالث، بمعنى حركة معنى أعلى بعيداً كل البعد عن المعنى المعتاد الذي يتخذ العديد من الخصائص المرتبطة بصورة معتادة بالقوة السببية. هذا النوع من التدليل لا يمكن تعليله من ناحية القوة السببية والمعنى (المعتاد)، ولا يمكن تعليل القوة السببية والمعنى (المعتاد) من ناحية هذا النوع من التدليل.

12- فوكو بوصفه جينيالوجيا

I

لئن كانت ما بعد بنيوية ديريدا النسخة الرئيسية والأكثر قدما في ما بعد البنيوية، فإنها ليست بالنسخة الوحيدة. هناك نسخة أخرى تساويها تقريباً في الأهمية، وهي المرتبطة بفوكو في مرحلته "الجينيالوجية" إبان السبعينيات من القرن الماضي. فمن نواح عديدة، تبدأ "جينيالوجيته" من حيث انتهت "اركيولوجيته"، موسعة داخل المجالات الجديدة للخطاب الحملة ضد العلوم والإنسانيات. وبالتالي "فالجينيالوجيات... بدقة علوم مضادة". إن الجينيالوجيا شكل تاريخ يعلل تأسيس المعارف [savoirs]، والخطابات، ومجالات المواضيع (objects)، إلخ دون وجوب الإحالة على ذات (subject)(1).

لكن من نواح أخرى، ثمة اختلاف فلسفي قاطع بين "الأركيولوجيا" و"الجينيالوجيا". ولئن كان فوكو لايبدو متأثراً بديريدا بصورة مباشرة - أو حتى يبدي عداءه الشديد له - فإن هذا الاختلاف مع ذلك يناظر في نهاية المطاف الاختلاف بين نظرية سوسير في "اللسان" ونظرية ديريدا في الكتابة،(2).

يتمثل المظهر الأشد وضوحا للاختلاف بين "الأركيولوجيا" و"الجينيالوجيا" في كون هذه الأخيرة تركز على السلطة بدل المعرفة، وعلى الممارسات بدل اللغة. ولذلك يقترح فوكو أن "مسألة الإحالة لا يتوجب أن تكون على النموذج الكبير للغة [اللسان] والعلامات، ولكن على النموذج الكبير للحرب والمعركة"(3)، وعلى ذكر المفهوم "الجينيالوجي" "للجهاز"، يزعم أن "ما أدعوه بالجهاز لهو أكثر بكثير حالة عامة *للإبستيم*، أو بالأحرى... أن *الإبستيم جهاز* خطابي بصورة خاصة فيما يكون الجهاز في شكله العام خطابي وغير خطابي،(4). بالطبع فقد كان الترابط بين اللغة والممارسات دائماً حاسماً في مفهوم فوكو للخطاب، وكان الترابط بين المعرفة والسلطة دائماً حاسماً في حجاجاته ضد "الحقيقة". لكن مع التأكيد الجديد، ثمة تحول عن مفهوم الأطر الإبستيمية الموجودة *في الفكرة*، ونقل باتجاه المادية. هكذا، يتعين على السلطة أن ترتبط مباشرة بالأجساد: وإن ما أقصده هو محاولة إظهار كيف تستطيع علاقات السلطة أن تنقل مادياً إلى كثافة الأجساد بالذات دون أن يتعين على تمثيلات الذوات أن ترحلها حتى، (5) هذا النقل باتجاه المادية مناظر للنقل باتجاه المادية في ما بعد بنيوية ديريدا.

بالوسع رؤية العلاقة المباشرة بين السلطة والأجساد مشتغلة بإحدى الطريقتين. الطريقة الأولى هي طريقة السلطة *على* الأجساد: "إن لعلاقات السلطة نفوذاً مباشراً على [الجسد]، بحيث تستثمره، وتقنعه، وتروضه، وتعذبه، وتجبره على تنفيذ الواجبات، وعلى إقامة الطقوس، وعلى إرسال علامات،(6). هذا النوع من النفوذ قد تضاعف، حسب فوكو، بشكل كبير في الأزمنة الحديثة، مع "إقلاع تكنولوجي حقيقي لإنتاجية السلطة"(7). ففيما كانت الاقتصاديات ما قبل الرأسمالية بحاجة فقط إلى سلطة خارجية لمعاقبة الأجساد وفرض الضرائب عليها، يكون الاقتصاد الرأسمالي بحاجة إلى إجبار الأجساد على ضرب جديد من العمل، واستخلاص الخدمة الإنتاجية منها. وهذا يستلزم "دمجاً" فعلياً للسلطة داخل أجساد الأفراد، مراقباً أفعالهم، ومواقفهم، وسلوكاتهم من الداخل،(8). وإذا كان هذا الدمج يشتغل على نحو مميز من خلال اللغة والعلامات، فإن الحقيقة خلف ذلك مثل حرب أو معركة.

الطريقة الثانية للسلطة هي سلطة الجسد، قوة الإرادة والرغبة لديه. فإذا كانت سلطة الجسد تعارض السلطة على الأجساد، فإنها بذلك تمثل مصدر كل ثورة، حسب فوكو الذي يهمل هنا مأزق مرحلته "الأركيولوجية" ومأزق الأطر الإبستيمية الحتمية تماماً من جهة، والمثيرة للاعتراض سياسياً من جهة أخرى. لكن في مرحلته "الجينيالوجية" يكتشف قوة لا تشكل تفكيراً، ومن ثمة غير محددة من قبل الأطر الإبستيمية. فبالنسبة له كما بالنسبة لديريدا، لا تعود هيمنة المجتمع على قبلية "اللسان" ثانية الحقيقة الأولى. هناك حقيقة أعمق بالوسع أن نكون بها حقيقيين.

إن الاصطلاح الجديد للإرادة والرغبة عند فوكو نيتشوي بصورة جلية. بحيث يستقي بثبات براهين نيتشه عند توصيحه لعقلنات السلطة وحقيقة الحرب والمعركة. لكن علينا أن نكون حريصين هنا. فقد تم تأويل نيتشه بطرق مختلفة، لكن يظل تأويل فوكو الأكثر قبولا ووضوحا على الإطلاق. على سبيل المثال، قارن الوجوديون لا عقلانية نيتشة بفلسفة ـ الأنا عندهم: أصبحت الإرادة والرغبة إرادة حرة ورغبة ذاتية، تتم خبرتهما عبر ذاتية "الجسد الحي". وبالنسبة للأنجلوساكسونيين، من جهة أخرى، بدت اللاعقلانية النيتشوية دائماً مقيدة بالمفاهيم العلمية، مفاهيم النشوء والارتقاء والكائن الحي: تصير الإرادة والرغبة غرائز بيولوجية مبرمجة قبلياً من أجل بقاء الكائنات. لكن لا أحد من هذه التأويلات ذو صلة بفوكو. كما أن التأويل البيولوجي بشكل خاص لا يقوم إلا باختزال "الجينيالوجيا" إلى حالة اليأس والتناقض الذاتي.

والواقع أن "الجينيالوجيا" لا تختلف مع التأويل الأنجلوساكسوني لنيتشه وحسب، وإنما مع طريقة التفكير الأنجلوساكسونية برمتها في الجسد الذي يكمن خلف هذا التأويل. وتلك بصفة خاصة هي القضية حين يحلل فوكو الجنسانية، ويقلب رأساً على عقب مفهوم الغرائز الجنسية وأسطورة كبتها. فحسب الأسطورة، تم كبت هذه الغرائز وإخفاؤها بصورة إجبارية خلال الثلاثة قرون الماضية من هيمنة الطبقة البورجوازية: حيث فرضت الطهرانية الحديثة منشورها الثلاثي للطابو، واللاوجود والصمت، (9) وبالتالي يبدو لنا الآن"

> إن حقيقة الجنس المستقرة في طبيعتنا الأكثر سرية، تطالب فقط بالظهور على السطح. وإذا ما أخفقت في ذلك، فلأن إكراهاً ما يعقلها في مكانها، ويثقل كاهلها عنف السلطة، بحيث لا يكون بوسعها أن تتلفظ في النهاية إلا على حساب نوع من التحرر.(10)

على أن غرائزنا الجنسية بحسب فوكو، ليست طبيعية إلى هذا الحد مع ذلك. إذ مطابقاً للرؤية الجوهرية ما فوق البنيوية، يمنح الأسبقية للبنية الفوقية الثقافية على الأساس البيولوجي المفترض.

> إننا نؤمن بالاستقرار التام للحياة الغريزية، ونتصورها مواصلة ممارسة قوتها دونما تمييز في الحاضر كما كانت في الماضي.
>
> غير أن المعرفة التاريخية تحل هذه الوحدة، وتصف مسارها المتذبذب... ونعتقد في كل حدث أن الجسد يمتثل للقوانين الحصرية للفيزيولوجيا، وأنه يتملص من تأثير التاريخ. لكن ذلك خاطئ أيضاً. فالجسد يقولبه عدد كبير من الأنظمة المختلفة،(11).

وإذا، فليس ثمة من شيء أساسي أو حتمي حول غرائزنا الجنسية. على سبيل التوضيح، يدرس فوكو جنسانية الطفل، كما جلاها التحليل النفسي الفرويدي. إن هذه الجنسانية، كما يبرهن، هناك لكي تجلى فقط لكونها وضعت أولا هناك تاريخياً خلال القرن الثامن عشر. في هذه الفترة، بحسبه، تم فجأة اكتشاف جنسانية

الطفل، كما أثبتتها الأدبيات الجديدة حول الموضوع، مع الأحكام والملاحظات، والمنشورات الطبية، والحالات العيادية، والمخططات الإصلاحية، والتصاميم لبناء مؤسسات مثالية. وبذلت بشكل خاص جهود مضنية بهدف استئصال الاستمناء في أوساط التلاميذ. إلا أن النتيجة النهائية لهذه الجهود لم تكن حتماً استئصالاً وإنما تكثيفاً.

"ولذلك باتت الجنسانية برمتها موضوعاً للتحليل والانشغال والسيطرة والضبط، مسببة في ذات الآن تكثيفاً لرغبة كل فرد لجسده وفي جسده وعلى جسده"(12). هكذا، خلق خطاب القرن الثامن عشر جنسانية الطفل.

ما يصح عن جنسانية الطفل يصح عن الجنسانية بصفة عامة. فقد كان للمجتمع الغربي، حسب فوكو، هاجس الحديث عن حقيقة الجنس، منذ زمن كراسي الاعتراف الكاثوليكية القديمة. وعلى وجه التخصيص في القرون الثلاثة الأخيرة، كانت هناك، منذ العصر الكلاسيكي تفائلية دائمة وتثبيت متزايد للخطاب حول الجنس"(13)، بما هو خطاب، حتى وحين يتحدث ضد الجنس، يخلق موضوعه الخاص به تماماً مثل الخطابات التي يناقشها فوكو في مرحلته "الاركيولوجية". وبالتالي فالموضوع المتخلق هو الجنسانية أو فكرة الجنس، باعتباره موضوعاً ثقافياً يفرض ذاته على الأجساد. وعن ما ندعوه حديثاً "الجنس" يتساءل فوكو قائلاً: "أليس الجنس بالأحرى فكرة معقدة تشكلت داخل انتشار الجنسانية"(14).

لذلك، فما ندعوه حديثاً "جنس" يمتلك خصائص هامة طبيعية على الإطلاق. إن الجنس:

> هو تلك الفعالية التي تبدو مهيمنة علينا. وذلك السر الذي يبدو مشكلاً أساس كل ما نحن عليه، وتلك المسألة التي تسحرنا من خلال السلطة التي تجلوها والمعنى الذي تخفيه، والذي نطلب منه أن يكشف ما نحن عليه وأن يحررنا من ما يحددنا.(15)

هكذا، بات الجنس مصدر ومركز كل قصد، والحقيقة الأكثر أهمية في حياتنا. وبدل أن يكون كرغبة، صارت لنا الآن رغبة في "الجنس" ـ كشيء قابل للرغبة في حد ذاته.

لذلك، وبموجب تحليل فوكو، لا تظهر السلطة في شكل سلطة سلبية قامعة، ولكنها تظهر مع ذلك في شكل سلطة إيجابية ذات نزعة توسعية، "سلطة خاضعة للقوى المولدة، جاعلة إياها تتنظم وتنمو، بدل أن تكون مكرسة لإعاقتها، وخاضعة لها أو مهدمة إياها"، (16). فهذه السلطة تتولى الأمر، ليس عن طريق التحريم، ولكن عن طريق التدخل التنظيمي و"إجراءات التدبير". كما أنها تشجع على انتشار الجنسانية، لكونها تنفذ عميقا داخل الجسد مع جنسانية كدعامة له. تلك هي الحالة مع حملة القرن الثامن عشر ضد الاستمناء.

> لم تكن رذيلة الطفل عدوا بقدر ما كانت دعامة. وربما قد تكون حددت كشر تعين استبعاده، إلا أن الجهد الاستثنائي الذي عهد إليه بهذه المهمة التي كانت على شفير الإخفاق، يفضي بالمرء إلى الارتياب في كون ما طلب منه كان هو المحافظة... بدل الاختفاء نهائياً. وفي

اعتمادها دائماً على هذه الدعامة، تقدمت السلطة وضاعفت من تناوباتها ونتائجها...إننا في الظاهر، نتعامل مع نسق معيق، ولكن في الواقع ثمة *خطوط اختراق* غير محددة قد ضربت على الطفل.

ففي الظاهر، كان استئصال الاستمناء هو الهدف، ولم تكن المعرفة والمراقبة سوى مجرد أداة لهذا الهدف الذي كان في الواقع هو المعرفة والمراقبة في حد ذاتهما.

أما بالنسبة للقرنين التاسع عشر والعشرين، فيرى فوكو أن تدبير الجنس وتنظيمه قد اعتمد على القرب المتزايد بين "علم الجنس" (scientia sexualis) والعلوم البيولوجية.إذ بمقتضى هذا القرب استطاعت بعض مضامين البيولوجيا والفزيولوجيا أن تصلح كمبدأ للوضع الطبيعي للجنسانية البشرية،(18). ولئن لم يعد السلوك الجنسي مقيدا بموجب اللاسوي والباثولوجي. وبالطبع فقانون "حقيقة" الطبقية هنا أشد صعوبة لإزالته من قانون الأخلاق التي وضعها الإنسان بصورة صريحة. إذ مع هاجسنا الغربي المميز حول كوننا طبيعيين، نستضمر بشكل خاص، معايير البيولوجيا، وننفذ مراقبتنا الذاتية وتنظيمنا الذاتي، وحتى فرويد الذي عارض بعض النواحي التقسيم البسيط بين السوي والباثولوجي، قد أعطانا مع ذلك معيارا نستضمره ونذعن له.

وضدا على هاجسنا الغربي المميز حول كوننا طبيعيين، يوجه فوكو الانتباه إلى الطريقة الشرقية في التفكير في الجنس فيما يتصل بفن الايروتيك (ars erotica). هذه الطريقة ليست موجهة نحو

"جنسانية صحية" أو "جنسانية تامة ومزدهرة" أو "غنائية ذروة الشبق والشعور الجيد للطاقة الحيوية"، وإنما هي موجهة نحو "اللذة... المأخوذة في الاعتبار أولاً ورئيسياً من ناحية ذاتها" واللذة المقيمة من ناحية شدتها،(19). وبدل جنس خادم للطبيعة أو مركز للحقيقة، فهذه الجنسانية فن ايروتيكي، ضرب من اللعب الخلاق والاصطناعي عن قصد.

هنا نقترب من صلب التصور الفوكوي للجسد ـ السلطة الأساسية لـ "الجسد المقاوم لكل سلطة مفروضة *عليه*. أو بتعبيره، ينبغي على مكان التآلب للهجوم المضاد على انتشار الجنسانية ألا يكون الرغبة ـ الجنس، ولكن أن يكون الأجساد واللذات،(20) فالتصور البيولوجي المعتاد للجسد يفسر الرغبة ـ الجنس كاستنتاج للغرائز المنتجة، واللذة كاستنتاج لإرضاء الرغبة. إن اللذة هنا مجرد منتوج ثانوي عرضي، أي مكافأة على تنفيد عمل جيد لبقاء نشؤ ارتقائي. أو بالاصطلاح الفرويدي، اللذة مجرد إشباع، أو ارتياح عند العودة إلى حالة السكون الطبيعية والتوازن بعد فترة توثر وعدم توازن. إلا أن تصور فوكو يقلب كل هذه النماذج رأساً على عقب بالكل. بالنسبة له، يتعين رؤية السلطة الأساسية للجسد كطلب للذة، التي تسبب الرغبة، وهي الرغبة التي تستخدم الجسد. بيد أن شدات اللذة المطلوبة بهذه الطريقة بعيدة إلى حد كبير عن أن تكون مجرد إشباعات حيوانية، وغير مرتبطة إلى حد بعيد بالبقاء النشوئي الارتقائي للأنواع. إن السلطة الأساسية مشتقة، إذا جاز التعبير، من الأعلى بدل أن تكون من الأسفل، واضعة الجسد داخل حالة

عدم توازن أبدي، وقلق دائم، وحركة أمامية مستمرة. هكذا فبدل الحديث عن الجسد ولذاته، ربما ينبغي الحديث بصورة أكثر دقة عن اللذة وأجسادها.

ينبثق بطبيعة الحال تناظر بين تصور فوكو للجسد، وتصور ديريدا للدال الذين كما رأينا، هو أيضا حالة عدم توازن دائم، وقلق دائم وحركة أمامية دائمة. وهذه الحالة مستنتجة من منطق الملحقية التي يحل فيها ما ينضاف بشكل لا نهائي محل ما كان في المكان الأول ويتركه خلفه ـ تماماً مثل ما في تصور فوكو، حيث الشدات الدائمة التجدد للذة تحل بشكل لا نهائي محل الإشباعات الحيوانية الأصلية وتتركها في الخلف. ورغم البون الظاهر بين الأجساد والدوال، فإن للتصور الفوكوي في الواقع وضعاً فلسفياً شبيها جداً بالتصور الديريدي. فمن جهة لا يوجد الجسد بوضوح *كفكرة*، ولكن من جهة أخرى ـ وبيقين أقل وضوحاً ـ لا يوجد أيضاً كشيء ـ بل إنه دائماً منسحب من ذاته، ودائماً ساقط في مجالات مفتوحة على نحو جديد، ودائما عابر للحدود. وليست صلابة الجسد بما هي قوة، تماماً مثل الدال الذي لا يأتي في الأول ككيان بالنسبة لديريدا، بل عملية التدليل. هكذا، ومثل ديردا، يعتبر فوكو مادياً بمعنى خاص جداً فقط.

II

مع بعد اللذة، ثمة بعد آخر مختلف جداً في تصور فوكو للجسد. إنه بعد السياسة. فسلطة الجسد والسلطة *على* الجسد هي أيضاً سلطة بالمعنى السياسي، وما دامت سلطة الجسد والسلطة عليه تظهر حتى في العلاقات البشرية على نطاق ضيق أو أكثر اتساعاً، فكذلك الأمر مع السياسة. هذه الأخيرة لم تعد محصورة على مستوى العلاقات الطبقية العامة، ولكن تسيل داخل العلاقات العائلية، والعلاقات المدرسية، وعلاقات الابن ـ الأب، وبطبيعة الحال، العلاقات الجنسية. (في هذا البعد كذلك، يعتبر الجنس بيولوجيا على الإطلاق). يقول فوكو : "عند التفكير في آليات السلطة، أفكر بالأحرى في الشكل الشعري للوجود، النقطة التي تمتد فيها السلطة إلى ذات لب الأفراد" (21). هكذا يرى فوكو في مرحلته الجينيالوجية السياسة في كل مكان.

على أن ذلك لا يعني أنه يقدم نظرية سياسية بمعنى قديم، كما أنه لا يقدم توصيفاً مجملاً لكيف يكون المجتمع، ولا رؤية طوباوية لكيف يجب أن يكون من أجل الصالح العام. إن هذه النظريات تعتمد بدقة على ذلك النوع من المعرفة الموضوعية النزيهة التي أدانها دائماً كشكل وهمي. فالسياسة في تصوره لا تعتمد على النزاهة ولكن على المصلحة الذاتية : وهنا تصبح مسألة استراتيجية وتكتيكات. كما أنها لا تعتمد على المعرفة بل على الرغبة، وفي ذلك تصبح مادية في الأجساد التي تكون مأسورة داخل التصور السياسي

كفعل عملي ـ في المظاهرات، مثلاً، وفي المواجهات الجسدية. وإذ يعترف فوكو بتسييسه من لدن الثورة الطلابية سنة 1968، يطور تصوره للسياسة بشكل كبير بالنظر إلى نوع السياسة التي نشأت من تلك الثورة.

لكن وفي نفس الوقت، لا يتوجب على هذه المصلحة الذاتة برغم ذلك أن تؤول من ناحية الذات بما هي فرد، كما لا يتوجب على رغبة الجسد هذه أن تؤول من ناحية أي إشباع للحاجات البيولوجية. فقد تجعل هذه التأويلات المصلحة والرغبة جوهرياً لا اجتماعية ولا سياسية في النهاية. والحق أن هذه التأويلات قد توحي نموذجياً بمفاهيم حكومة صغرى وباقتراع شخصي في النموذج الأنجلوساكسوني القديم. غير أن سياسة فوكو هي أعلى وفوق الفرد وفي اللحظة نفسها أدنى وتحت المجتمع ككل. مثلاً، من حيث الوضع الفلسفي الغريب "للاستراتيجيات المجهولة الكبيرة والصامتة تقريباً": "فالمنطق واضح تماماً، والأهداف قابلة للتحليل، وبرغم ذلك، فهذا صحيح بكون لا أحد قد ابتكرها [الاستراتيجيات]، ونادراً ما يقال إن هناك من شكلها"،(22). إن هذه الاستراتيجيات على ما يبدو، لا بد وأن خول لها وجود موضوعي لذاتها، مستقل بشكل محتمل عن التقديرات الفردية لأولئك الذين يشتركون فيها.

بالوسع توضيح كل ما في القضية من خلال مثال ملموس يضربه فوكو:

> لنتخيل أن هناك صراعاً في مصنع أو شيء من هذا القبيل بين عامل وأحد رؤساء، وأن هذا العامل يقترح

> على رفاقه معاقبة الرئيس، وهذا لن يكون فعلاً حقيقياً لعدالة شعبية إذا لم يكن الهدف والنتيجة المتوقعة مدمجين ضمن صراع سياسي شامل للعمال داخل هذا المصنع.

على أن ضرب رئيس ليس في حد ذاته فعلاً سياسياً، ولا يكون كذلك إذا ما تم ببساطة ضمن علاقة شخصية، أو ببساطة بين أفراد، أو من باب الحس الغريزي للتظلم. يقول فوكو: "لا يمكن لفعل العدالة الشعبية أن يبلغ مغزاه التام إن لم يكن موضحا بشكل سياسي"، (24).

الكلمة المفتاح هنا هي المغزى. فحين يتم إدماج فعل ما ضمن صراعٍ سياسي شامل، يتخذ صنف *معنى* عام. في أفعال المعاقبة - مثل ما نجده في المظاهرات والمواجهات - يكون الجسد سياسياً فقط حين يستعمل كرمز.

وبطبيعة الحال سوف لن يسمح لنا فوكو بالتفكير في هذا المعنى العام كشيء في أذهان اولئك الذين يشتركون فيه. لكن ربما بالوسع تصوره من ناحية الاختلافات الشكلية. فالعداء الشخصي بين العمال والرؤساء مثل اختلاف سببي معين: إذ بوسعه أن يحفز على تسديد لكمة، لكن لا يكون له معنى، باعتبار أن هذا الأخير ينهض فقط حين يكون العمال والرؤساء على اختلاف شكلي مطلق، أي أن *ما يكونه* العمال هو ما *لا يكونه* الرؤساء والعكس صحيح. ألا يقع هذا النوع من الاختلاف في لب جميع السياسات؟ وألا يمكن بالتالي لفعل جسدي خالص أن ينجح في الإشارة إلى شيء خارج ذاته؟.

في أي حدث، يكشف حضور هذا المعنى مرة أخرى عن المسافة بين "الجينيالوجيا"، وجميع فلسفات الجسد "الطبيعي"، ويقيم مرة أخرى الترابط بين "الجينيالوجيا" وما فوق البنيوية. وبوسعنا الآن، وبشكل خاص، أن نرى بوضوح أكثر من أي وقت مضى كيف تتفق الجينيالوجيا تماماً مع مرحلة ما بعد البنيوية في ما فوق البنيوية. لقد رأينا من قبل أن هناك سلطة *للجسد* كسلطة ليست بتفكير وبالتالي غير محددة بالإبستيم المهيمن. والآن بالوسع رؤية أن هناك أيضاً رمزية للجسد الذي يمكن أن يستعمل في الفعل السياسي، ويعارض الإبستيم المهيمن.

هكذا، ومثل ما في نظرية ديريدا في الكتابة، يبرز مستويان للعلامة، مستوى الخطاب المراقب اجتماعياً، بما هو مستوى مؤسس، ومستوى الرمزية الثورية الخاصة بالجسد، من حيث هو مستوى مؤسساتي مناهض.

يشكل مفهوم الرمزية الثورية الخاصة بالجسد أساس سرد فوكو التاريخي لنظام العقوبات. فبحسبه، أقيم نظام العقوبات الحديث ضد "الخطر" الذي ظهر عند نهاية القرن الثامن عشر، وهو "خطر" أفعال اعتبرت في السابق أفعالاً إجرامية بدأت تأخذ معنى سياسياً. فقبل وخلال وبعد فترة الثورة الفرنسية، تم إدراج سلسلة كاملة من المخالفات القانونية ضمن نضالات عرف فيها أولئك الذين يناضلون أنهم يواجهون كلا من القانون والطبقة التي فرضتها،(25). فرفض تسديد واجبات الكراء، ونهب المتاجر، والهجوم على رجال الملك - هذه المعاقبات الفردية والمواجهات أخذت حتى ذلك الحين تصير مدمجة ضمن الاحتجاج العام ضد الحالة القائمة في المجتمع. إلا أن

ابتكار نظام العقوبات الحديث أنقذ الوضع من أجل نظام اجتماعي وحراسه الجدد، وهم البورجوازية. مع نظام العقوبات الحديث هذا، تم إحلال مناهج مراقبة أكثر سهولة لكنها أيضاً أكثر شمولاً محل المناهج القديمة للعقاب العنيف: وهي مناهج الروتين، والقياس، والمراقبة، والملاحظة. يقول فوكو: "إن العقوبة الدائمة التي تمر عبر كل النقط وتشرف على كل لحظة في المؤسسات التأديبية، تقارب، وتميز، وتنظم تراتبياً، وتجانس، وتستبعد باختصار إنها تطبع"،(26). أو بتعبير آخر، إن الذل الضئيل والدائم لوجود السجن يعتصر المعنى من أجساد الساجين.

لذلك يعكس فوكو حكمة البانولوجيا المسلم بها، والتي تطالب بإنسانية نسبية لصالح المناهج الجديدة في السيطرة، وتقترح أن الهدف من السجن ليس هو العقاب من أجل العقاب، ولكن لإصلاح مجرم. غير أن هذا الإصلاح، كما يشير فوكو، لم يتحقق البتة، بل إن نظام العقوبات الحديث يبدو أنه لم يشجع إلا على العودة إلى الإجرام. من ثمة كيف نجح نظام فاشل، على نحو أكثر تماسك، في أن يدوم؟ يقترح فوكو أن بقاءه كان بسبب برهنته في الواقع على نجاحه فيما يتصل بهدف غير محدد إلى حد بعيد ـ هو الإنتاج الإيجابي للإنحراف.

> فيما يتعلق بالملاحظة في كون السجن يفشل في إقصاء الإجرام، ربما ينبغي على المرء أن يبدل فرضية كون السجن قد نجح بحق وإلى أقصى حد في إنتاج الانحراف، أي نوع خاص، أو ـ عند الاقتضاء ـ شكل

مخالفات قانونية، صالح وأقل خطورة سياسياً أو اقتصادياً... وفي إنتاج المنحرف كذات باتولوجية،(27).

إن الانحراف أقل خطورة لأنه فقط شخصي ومحلي ومحدود في قوته لاجتذاب مساندة شعبية. وبالنسبة لاستراتيجية نظام اجتماعي، فهذه الإيجابية تفوق جداً السلبية الثانوية ذاتها لتعويد المجرمين مدى الحياة على الإجرام والسجن. وبالضبط كما نجحت حملة القرن الثامن عشر ضد جنسانية الطفل، بل وكما فشلت في استئصال الاستمناء، ينجح نظام العقوبات الحديث بل ويخفق في استئصالها الإجرام. في كلا الحالتين ثمة سلطة قوى [الجسد] هي أكثر من القدرة على هزمها،(28).

وإذا كانت استراتيجية النظام الاجتماعي تعمل من ناحية وسائلها العملية بدل أن تعمل من ناحية الهدف المنهجي، فالأمر كذلك مع الاستراتيجية الوازنة للفوضى الاجتماعية. وإذ يروم فوكو استعادة معنى سياسي ثوري للسجناء والأقليات *"المطبعة"* (normalized)، فإنه لا يسعى إلى إظهار الهدف الذي ينبغي على الفعل السياسي الثوري توخيه. إن المعنى السياسي الثوري للسجناء والأقليات الأخرى هو ببساطة معنى الاختلاف بين الأقلية والقانون، وبين الأقلية والطبقة التي فرضت القانون. إنه المعنى السلبي لما هي الأقلية *ضده* بدل المعنى الإيجابي لما هي *معه*. وإذا، ومع فوكو، بات التسييس غاية في حد ذاته: "لم تعد المشكلة تكمن بهذا القدر في تحديد موقف سياسي (ما الذي يمكن اختياره من مجموعة موجودة من الإمكانيات) ولكن في تصور خطط جديدة

للتسييس وإخراجها إلى حيز الوجود،"(29) وإذا، ليس هناك مخطط تفصيلي لحالة ما بعد ثورية للمجتمع في كتابات فوكو.

وما دام باستطاعة المرء أن يستخلص من كتابات فوكو حالة ما بعد ثورية للمجتمع بأية حال من الأحوال، فيبدو واضحاً عدم إمكانية إزالة علاقات ـ السلطة بصفة نهائية. فالسلطة راسخة بصورة عميقة جداً، و"هي هناك دائماً ومن قبل"، على أن طريقة فوكو النيتشوية في التفكير لا تعطي سبباً للافتراض بأن سلطة بعض الأجساد قد تتوقف في أي وقت عن تطلب سلطة *على* الأجساد الأخرى. وإذا كان على الحالة ما بعد الثورية للمجتمع أن تمثل أي تحسين على الحالة الموجودة، فإن ذلك يتعين أن يكون بموجب فك وهدم علاقات السلطة. فهذه العلاقات سوف توجد مع ذلك، لكن بأشكال دائمة التغير والجريان. وسوف لن تكون تملكات دائمة للسلطة. الحق، أن علاقات السلطة قد تتصور مع ذلك من ناحية اللعب الخلاق الذي بمقتضاه سوف تتأسس مراقبات فقط كي تنتهك.

تبدو هذه الطريقة في التفكير، بقدر ما يمكن استخلاصه من كتابات فوكو، أكثر ملاءمة بشكل خاص للتقليد الفرنسي للثورة ـ كما تمثله الثورة الفرنسية والحكومة العامة في باريس 1870 ـ من تقليد الثورة الشيوعية ـ كما تمثلها الروسية [البولشفية] 1917. (هنا تجدر الإشارة إلى أن موقف فوكو من السجن والسجناء يشبه بشكل كبير التأسل من الفوريبرية (Fourierism) [نسبة إلى فوريير، أنظر سابقاً]. والواقع أن فوكو مناهض للماركسية بصورة معترف بها: ليس حين يرفض اختزال كل علاقات السلطة في علاقات الطبقة وحسب، بل أيضاً حين يرفض مثالية الانسجام

الاجتماعي النهائي، ويرفض الاعتقاد بالتقدم التاريخي الحتمي نحو تلك المثالية. هذا الرفض منبثق من التصور المختلف للوجود الإنساني بشكل أساسي. مثلاً، في إحدى محاضراته الكاشفة بشكل خاص، يزعم مع ذلك أن:

> من الخطأ القول "مع ذلك المـا بعد هيجيلي الشهير (ماركس)، أن الوجود المادي للإنسان متمثل في العمل. لأن حياته وزمنه ليستا بالطبيعة عملاً، ولكن لذة، وقلق، ومرح وابتهاج، وراحة، وحاجات، وحوادث، ورغبات، وأفعال عنيفة، وسرقات، إلخ...(30)

ويواصل الحديث عن "طاقة الإنسان السريعة الانفعال إلى حد بعيد، والحادثة في أي لحظة، والمتقطعة،"(31) بشكل جلي، هذه الدينامية غير المتوقعة وغير المسؤولة يتعين أن تجد تعبيرها في أي حالة "حقيقية" للمجتمع.

بطبيعة الحال، ما يفصل فوكو عن ماركس يربطه مرة أخرى بديريدا. إذ ثمة، دينامية مشابهة في نظرية الكتابة عند هذا الأخير: كما رأينا، يظل المعنى اللساني من حيث هو مشتت سائراً بصورة دائمة دون الوصول إلى نهاية، ودائماً عابراً للحدود. هكذا، يفتح ديريدا اللغة على التكاثر الفوضوي للأشكال بالإضافة إلى المقاصد والغايات المتعمدة لأي شخص. وإذا عايننا نظريته في الكتاب، كنسخة للمنطق الهيجيلي المولد لذاته، وغير مقيدة، ألا يمكننا على نحو مشابه معاينة مقاربة فوكو للسياسة كنسخة غير مقيدة للتاريخ الهيجيلي المولد لذاته، تاريخ الأنساق السياسية.

13- ما بعد بنيويون آخرون

I

بما أن فوكو ينتقل من نسخة البنيوية إلى نسخة ما بعد البنيوية، فكذلك الأمر مع بارث وكريستيفا. غير أن اهتمام هذين الأخيرين منصب على اللغة بدل السياسة. ولذلك فنسختهما البنيوية هي السيميائيات المؤسسة أصلا من سوسير، ونسختهما ما بعد البنيوية هي فلسفة المعنى المشتقة أساساً من ديريدا. على سبيل المثال تطمح كريستيفا إلى فهم رياضي كوني للعلامات، فيما يتصور بارث علماً ذا إحاطة شاملة للثقافة والمجتمع. لكن كلاهما يصادف المشكلة التي تم توصيفها من قبل في القسم (I) من الفصل 10، وهي مشكلة "علم موضوع ("اللغة"، و"الكلام" أو "الخطاب") خاضع لضرورة التواصل الاجتماعي مثلما هو غير قابل للانفصال عن النشاط الاجتماعي"،(1). ففي محاولة التخلص من المراقبة الاجتماعية ذات الإحاطة الشاملة،

يتخلى بارث وكريستيفا عن "الحلم القديم المبتهج للعلمية"، موجهين انتباههما إلى الأشكال الممكنة للإبداع الانتهاكي اللااجتماعي.(2)

والحق أنه من النظرة الأولى، يبدو التخلي عن المراقبة الاجتماعية كمجرد عودة إلى الفردانية، خصوصاً حينما تؤكد كريستيفا على إعادة إدخال "الذات المتكلمة"، وبارث على "حركة القارئ". بيد أن هذه الحرية ليست إرادة حرة لوعي متعال، وأن هذه الذات ليست بالذات المتماسكة لذات معينة أو "أنا". بالعكس، إن "الذات المتكلمة"، ذات منقسمة، بل ذات متعددة، لا تشغل مكان التفلظ، وإنما أمكنة متحركة، ومتعددة، وقابلة للتبادل(3). والحق أن كريستيفا تزعم أيضاً أن "الذات ليست البتة هي، إن *الذات* هي فقط *عملية الدلالة*"(4). مرة أخرى، يتوجب على أشكال الإبداع أن تتموقع في النهاية داخل اللغة ذاتها، اللغة كما *تخترق* فقط الأفراد.

من ثمة يفرز بارث وكريستيفا مستويين مختلفين للغة: مستوى "المغزى" (signification) أو المعنى الإبداعي الانتهاكي، ومستوى "الدلالة" (significance) أو المعنى المؤسس والمراقب اجتماعياً. "يكون النص على المستوى الأول إنتاجية، بحسب كريستيفا، فيما يكون، بحسب بارث، فقط ضمن حركة الخطاب... *إن النص لا يختبر إلا داخل النشاط الانتاجي*". وفيما يظل "مغزى" الكلمة ثابتاً ومطابقاً لذاته ضمن نسق ما، تنتشر "دلالة" الكلمة بشكل نابذ. أو كما تورد كريستيفا، "من الضروري... حل [العلامة] وكشف مظهر خارجي من داخلها بمعنى مجال جديد لمواقع تركيبية وقابلة للطرق، هو مجال الدلالة"(6). هنا يمد بارث

باستعارة محكمة حين يتكلم عن تشبيه "تشغيل" بنية نسق ما بخيط الجورب ،(7).

تنفتح "الدلالة" بطريقتين. الطريقة الأولى هي ما تدعوها كريستيفا "التناص" الذي يعتمد على التصور بكون أن "في فضاء نص معين ، تكون عدة تلفظات مأخوذة من نصوص أخرى تتقاطع ويحيد الواحد الآخر" ،(8). عندما نقرأ من أجل الدلالة ، نفك هذا التحييد و"نشغل" خيوط المعنى إلى الخلف عبر كل النصوص الأخرى المشكل منها النص موضوع القراءة. من هنا كان التعدد الدائم للمعنى ، كما بالنسبة للكلمة الشعرية والمتعددة التكافؤات والتحديدات ، والتي تتقيد بالمنطق المتجاوز لمنطق الخطاب المشفر ،(9). وبوسع اللغة فقط على المستوى المراقب اجتماعيا أن تخضع لمعاني مفردة.

الطريقة الأخرى "للدلالة" هي طريقة الجسد. لذلك يلح بارث على المستوى الجسدي للقراءة ، حيث المعنى "مشغل" ومتعدد عبر جسد القارئ. "إن لذة النص هي تلك اللحظة التي يقتفي فيها جسدي أفكاره الخاصة"(10). من جهتها تكتشف كريستيفا "النص - الجماعي" (géno-text) ، حيث يعمل المعني ضمن نمط قديم ، inchoate ، قبل وبعد التواصل أو التركيب أو اللغة بالمعنى المعتاد : "فهذه "العمليات" ***معنى قبلي وعلامة قبلية*** (أو ***عبر معنى وعبر علامة***)" ،(11). كما أنها تربط هذه العمليات بالدوافع الغريزية وحتى بالكائن البيولوجي. تقول : "تعيدنا هذه العمليات إلى عملية التقسيم داخل الكائن الحي ،(12) ، تعبر وتخترق بشكل دائم المقولات الثابتة للمغزى".

لكن حين يتحدث بارث وكريستيفا عن الجسد والدوافع، والكائن الحي فيتعين أن تفهم هذه المصطلحات بمعنى خاص جداً. لذلك بالإمكان ملاحظة أن تصور بارث للجسد لا يتجنب "الأفكار"، وأن كريستيفا رغم إحالتها على عملية التقسيم داخل الكائن الحي، لا تحيل على العملية الهامة، بصورة مساوية، للاستقرار الذاتي. (إن عملية التقسيم هي فقط عملية داء السرطان). والواقع أن الجسد والكائن الحي يستخدمان أساساً هنا كمصطلحين بهدف التعبير عن مادية اللاوعي الفرويدي، وهذه المادية هي مرة أخرى المادية ذاتها لتدليل الدوال. على سبيل المثال، تتحدث كريستيفا عن "العمليات" البيوفيزيولوجية (والتي هي ذاتها ومن قبل جزء لا يتجزأ من عمليات التدليل، وهو ما يدعوه فرويد بـ "الدوافع")، (13). هكذا، لا يتعين علينا ثانية التفكير في الدوافع فقط كحافز على إشباع الحاجات الحيوانية، وإنما كرغبة للتدليل وكتدليل للرغبة. من ثم تنضم طريقتا "الدلالة" الواحدة إلى الأخرى. وتكون طريقة الجسد في النهاية هي نفس طريقة "التناص".

وهذا كله مناظر بوضوح لفلسفة ديريدا في اللغة. إذ ثمة نفس المستويين للمعنى: المستوى المراقب اجتماعياً مقابل المستوى الإبداعي اللااجتماعيا. ولهذا الأخير كل السمات التي ينسبها ديريدا للكتابة: حيث المعنى متحرك بدل أن يكون ساكناً، ومتعدد بدل أن يكون مفرداً، ومادي بدل أن يكون ذهنياً. بل إن طريقتي "الدلالة" تطابقان مظهري الكتابة المنبثقين بمقتضى نظريتي ديريدا الخاصة والعامة على التوالي. ولئن جلا بارث وكريستيفا بعض النقاط في فلسفة اللغة عنده، فإنهما لا يبقيا على مخططها

الإجمالي، ومع ذلك يظلان مفكرين أصيلين، خصوصاً حينما يوسعان من نطاق هذه الفلسفة داخل حقل النقد الأدبي. على أننا لن نقتفي أثرهما داخل هذا المجال.

II

إذا كان بارث وكريستيفا مرتبطين بصفة خاصة بالنسخة ما بعد البنيوية عند ديريدا، فإن دولوز وغاتري مرتبطان بصفة خاصة بنسخة فوكو. ومع ذلك، فربما يكونان قد أثراً فيه على الأقل بنفس الدرجة التي أثر فيهما. يبدو بشكل خاص أن الخاصية النتشوية لهذه النسخة كان قد قدمها دولوز في عمليه المنفردين المبكرين، "نيتشه والفلسفة" (P.U.F,1962) و"الاختلاف والتكرار" (P.U.F, 1968). وفيما يتعلق باشتراكه مع غاتري كثنائي، فإنهما يتقاسمان عدة مواقف فلسفية وسياسية مع فوكو. إلا أن اهتمامهما منصب على مجال مميز للتحليل ـ خاصة التحليل النفسي.

في هذا المجال، يتبنى دولوز وغاتري الثورة اللاكانية إلى حد أبعد. لكن على عكس لاكان، لا يدعيان العودة ثانية إلى فرويد، بل بالعكس، يحددان موقفهما على خلافه، ويثمنان لاكان فقط حين يعيد النظر في فرويد، وحين لا يقوم بذلك، يدينانه. ولعل أكبر إدانة يوجهانها له هي قبوله بالافتراضات الأوديبية.

في هذا السياق، تشكل الأوديبية نمط التأويل الرمزي الذي يعيد كل ظواهر اللاوعي إلى الثالوث الأسري الأول "أمي - أبي - أنا". وبناء عليه، يتم بصورة نموذجية تأويل العديد من الناس المختلفين داخل الحلم، كتمثلات خفية لشخصين فقط في الواقع - الأب والأم - ويتم بصورة نموذجية تأويل العديد من الأحداث المختلفة داخل الحلم كتمظهرات خفية لرغبة أساس فقط - الرغبة في زنا المحارم. على أن دولوز وغاتري يعتبران الرغبة "كتيار افترائي ضحل"، ويزعمان أن "الخطأ الأول للتحليل النفسي يكمن في الفعل وكأنما الأشياء بدأت مع الطفل"(14). فالأوديبية من وجهة نظرهما، تظهر كمحاولة خاطئة لاختزال اللاوعي إلى مركز مفرد ثابت، أي إلى قاعدة أصلية جوهرية. ولئن كان لاكان، من وجهة نظرهما، يجعل اللاوعي ما فوق بنيوي حين يفصله عن الغرائز البيولوجية أو الحيوانية، فإنه يفشل في الوصول بما فوق بنيويته إلى خلاصتها المنطقية. فمثل سوسير الذي يبني اللغة الشفاهية، ومثل ليفي ستراوس الذي يبني الثقافة على الثقافة البدائية، يسعى لاكان مع ذلك إلى بناء اللاوعي على التجربة الأولى داخل الأسرة 'الطبيعية'. وفي النهاية، يرجع إلى الافتراض القديم في أن ما يكون أكثر أهمية هو ما يأتي في الأول.

جعل دولوز وغاتري اللاوعي ما فوق بنيوياً إلى درجة بعيدة تماماً، لأنه، كما يريانه، ليس مولداً فردياً من التجربة الخاصة للأسرة، وإنما مولد اجتماعياً من التجربة العامة الجمعية. و"ليس الوهم فرديا البتة، ولكنه جماعي"،(15). كما أن المعاني التي تكون على قدم المساواة مع أي نوع آخر من المعنى المنتشر عبر المجتمع ككل، لا تحيل على الأفراد أكثر مما تنتمي إليهم: "إن اللاوعي

غير مدرك تماما للأشخاص على هذا النحو،"(16)، بل كل ما يعرفه هي الأدوار الاجتماعية والسياسية: الصيني، والعربي، والأسود، والشرطي، والمحتل، والمساهم، والجذري، والمقاوم، والمدير وزوجة المدير. وحتى الأحداث العامة والتاريخية أيضاً: الستالينية، والحرب الفيتنامية، وصعود الفاشية،(17). ولئن كانت هذه الصور والأحداث، وإن كانت مألوفة في الحلم بما يكفي، فهي ليست بحاجة لأن تنزل مقام المصطلحات العناصرية قبل السماح لها بإيجاد مكان في اللاوعي. على العكس، "كل هذيان يمتلك مضموناً عنصرياً، وسياسياً، وتاريخياً عالمياً"،(18). وإذا، فإذا ما كان أي شيء، فصورة الأم وصورة الأب هما ما يكونان بحاجة إلى الانتشار والتأويل بمصطلحات اجتماعية وسياسية.

مع هذا الصنف من اللاوعي كحقيقة أساس للطبيعة البشرية، لا يعود بوسعنا تحديد موضعنا من تلك النقطتين المرجعيتين التقليديتين، أي الطفل والبدائي، اللذين لا يقيمان بشكل خاص بالقرب منه ـ ولكن الذي يقيم بالقرب منه هو الفصامي. بمفارقة ما بعد بنيوية نموذجية تظهر هذه الحقيقة الأساس للطبيعة البشرية على نحو تام في الحالة الذهنية كصفة مميزة بوجه خاص للحالة "غير الطبيعية" الأشد والأكبر تطوراً في وضعية المجتمع الرأسمالي الغربي خلال القرن العشرين. إذ في التحليل الفصامي عند دولوز وغاتري، يصبح الفصامي في الواقع الإنسان الطبيعي الجديد (homo natura)، والذي منه يتعين علينا تحديد موضعنا. غني عن البيان، فهذا قلب تام للتحليل الفصامي الأرتودوسكي الذي منه تتم رؤية الفصام كشيء يجب القضاء عليه. على أن ذلك ليس

بنتيجة مدهشة تماماً للتطور العام في التفكير ما فوق البنيوي. فقد كان هناك دائماً تناظر محتمل يتعين رسمه بين طريقة ما فوق البنيويين في **تنظير** العالم، وطريقة الفصام في ***العيش*** فيه.

في المقام الأول، يعيش الفصامي العالم ***كعلامات***، ليس هناك أناس ولا أشياء، وإنما المعاني اللانهائية والموجودة في كل مكان. فقد يخيل إليه أنه يسمع الناس يتحدثون دائماً عنه، أو أنه يتلقى رسائل خاصة من الإله، أو أنه يقوم بدور في أعظم فيلم عالمي يدور عنه ـ كل هذه التخيلات وتنويعات عديدة أخرى بالإمكان اشتقاقها من الميل الأساسي للإفراط في القراءة أو المبالغة في التأويل. ولقد ركزت دراسات حديثة على هذا الميل بشكل متزايد، باعتباره الجوهر ذاته للفصام، وحتى الدراسات الأنجلوساكسونية، مثل ما قام به ليدز، ووابن، وباتسن بشكل خاص، تعتبر الفصام الآن وقبل كل شيء ضرباً من الاعتلال في التواصل. لكن بالنسبة لطريقة ما فوق البنيويين في تنظير العالم، لا يعتبر أكثر مما هو على مقربة من قبولنا الراشح "العادي" للمعاني.

الميل الفصامي الأساسي الآخر هو الميل إلى تشذير الذات، والذي قد يتخذ أحياناً شكل "الشخصية المنفصمة" في التصور الشعبي والقديم، وقد يتخذ أحياناً شكل "التماهي"، لنقل، مع جان دارك أو مغول الأكبر (بحسب دولوز وغاتري، هذا الأثر ناتج عن الانتقال إلى معنى جان دارك أو مغول أكبر ما، بدل أن يكون ناتجاً عن الانتقال إلى أي ضرب من التماهي الشخصي)(19).

وبإمكان هذه الأشكال وتنويعات عديدة أخرى أن تشتق من فشل الفصامي المميز في جعل سلوكه وحالاته الذهنية متماسكين تحت

'أنا' واعية شاملة. والحق أن الفصامي، كما يشير إليه دولوز وغاتري، عادة ما يرفض التكلم باستعمال لفظة "انا"، مفضلاً الإحالة على ذاته بضمير الغائب،(20). إذا، وبالنسبة لطريقة ما فوق البنيويين في تنظير العالم، يكون هذا الاعتلال، بطبيعة الحال، ومرة أخرى قريباً بشكل محتمل من الظروف السائدة الحقيقية أكثر من الإحساس العادي بالذات.

على أن ما يجعل الفصامي بصورة خاصة دالا بالنسبة لما بعد البنيويين كونه لا اجتماعياً وكذا اجتماعي. فهو اجتماعي بسبب انفتاحه على المعاني العامة الجمعية، ولا اجتماعي بسبب رفضه لكل الثغرات المتواضع علها، وللبنيات. والواقع أن اللغة المؤسسة اجتماعيا والمراقبة اجتماعيا لم تتولاه قط، أي تلك اللغة التي، بحسب لاكان، تلحق بالطفل منذ شهره الثامن عشر. والفصامي لا يتعامل مع المعاني الاجتماعية كما رغب المجتمع في التعامل معها، بل يجعلها تنقلب على هذا الأخير. وهذا، بطبيعة الحال، يتفق بدقة مع المفهوم ما بعد البنيوي العام للمستوى التدميري الأعمق للمعنى المقوض للمستوى المهيمن المسلم به.

ويرفض الفصامي التعامل مع المعاني الاجتماعية كما رغب المجتمع في التعامل معها، بسبب رفضه ملاحظة الحدود بينها. يبدو هذا الميل، من وجهة نظر "سليمة" كتشكل مقولاتي ناقص، وتفكير مشوش عن طريق التداعيات. لكنه، بالنسبة لدولوز وغاتري، يمثل منطقا غير حصري لـ "إما... أو... أو." وبديلاً للمنطق الحصري القديم لـ "إما / أو":

فيما تزعم "إما / أو" وضع اختيارات حاسمة بين المفردتين الثابتتين (البديل إما هذا أو ذاك)، تحيل "إما...أو...أو، عند الفصامي على نسق من الإبدالات الممكنة بين الاختلافات التي تصل إلى نفس النتيجة في الوقت الذي تتغير وتنزلق"، (21).

إن الأمر لا يكمن في كون الفصامي غير مدرك ببساطة للاختلافات، لنقل، بين الذات والآخر، أو الطفل والأبوين (قد يكون ببساطة الغير مدرك لهذه الاختلافات بسهولة عاجزاً عن اللغة وأقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان)، لكنه مدرك للاختلافات فقط كي يجتازها، ومدرك للحدود فقط كي يخرقها. وحين "يصبح" أبا لذاته، **يعيش** الاعتماد اللساني الحاسم لمعنى واحد (الذات، الطفل) كاعتماد على مقابله (الآخر الأب). فهو طفل أو أب، وليس الاثنين، ولكن الواحد في طرف الأحرف مثل طرفي قضيب في فضاء غير قابل للانحلال، (22). وليس بوسعه أن يظل مع معنى واحد فقط، ولا أن يوحد بين المعنيين، وإنما عليه أن ينزلق بشكل دائم عبر الاختلاف بينهما ـ ثم عبر كل الاختلافات الأخرى التي يعتمد كلاهما عليها بالنظر إلى كل المعاني الأخرى في اللغة. من ثمة، يكون المعنى على المستوى الفصامي في حالة أبدية من التدفق والتبدل، حالة منتجة دونما كلل، ملتقطة جذورها، ومرتحلة. بتعبير دولوز وغاتري، 'فقد باتت السلسلة التدليلية سلسلة فك الشفرات ونقض الصفة الإقليمية (deterritorialization) التي يتعين إدراكها ـ وبالإمكان فقط إدراكها ـ كقلب للشفرات و للصفات

الإقليمية»(23). إن ما يظهر من وجهة النظر "السليمة" كعجز مؤسف على التركيز والتفكير المتمركز المنتظم، يبدو عند دولوز وغاتري كقدرة محظوظة على جعل المعنى يتحرك ويتعدد. هكذا، فالمعنى على المستوى الفصامي هو بدقة في تلك الحالة التي يطمح إليها كل ما بعد البنيويين.

وليس المعنى على المستوى الفصامي متحركاً ومتعدداً، وحسب، وإنما هو أيضاً وبمعنى آخر مادي، إذ أن الفصامي، كما أقر بذلك فرويد نفسه، يميل إلى أخذ الكلمات مأخذ الأشياء. فالكلمات التي يتلاقاها، تتلقى مثل محفزات مادية، "تصير كل الكلمات مادية، وتؤثر على الجسد مباشرة". والكلمات التي ينتجها، تنتج كأفعال مادية: [فاللغة ـ العلامة] لا تزال علامة، لكنها تندمج مع فعل الجسد أو انفعاله»(24). هذا الميل يكشف لدولوز وغاتري الحقيقة التي يبنيان عليها فلسفتهما بالكامل: حقيقة أن المعاني في اللاوعي معاني كما *اشتغالات الجسد*. وبناء عليه، فقد جانب فرويد الصواب بفداحة حينما أدار ظهره للفصامي وسمح لنفسه بتصور المعاني في اللاوعي كصور أو أشباح أو مدلولات تقوم بدورها (و إن يكن خلف ستار) على خشبة الذهن الباطن. هكذا، "يتوقف اللاوعي عن ما يكونه ـ مصنع، معمل، ليصبح مسرحاً، ومشهداً بإخراجه المسرحي"»(25). إن حقيقة اللاوعي، حسب دولوز وغاتري، هي حقيقة صلابة شبيهة بالآلة: إن اللاوعي... يصمم، إنه آلي»(26).

لكن ورغم كون هذا التصور للمعنى مادياً، ومثل الآلة، فإنه، مثل تصور ديريدا، مادي وشبيه بالآلة بمعنى خاص جداً فقط. وإذا كانت المادة والآلات بحسب دولوز وغاتري، غير عاطلتين البتة،

فإن الأمر كذلك بالنسبة للعالم الطبيعي، والعالم التكنولوجي، باعتبارهما لا يفكران من ناحية الترتيبات المحددة مسبقاً للمادة التي عبرها تعمل الحركة السببية للساعة. على أن هذه المفاهيم "الآلية" غريبة بالكل عن تصورهما "الآلي" الخاص بهما، (27). وعوض ذلك، يشددان على قوة الآلة علاوة على مادتها، لدرجة تصير فيها قوة الآلة غير متوقعة إلى حد بعيد، ومفرطة ونهمة. وفي هذه الحالة بالوسع معادلة قوة الآلة بقوة الرغبة ـ من هنا كان حديث دولوز وغاتري عن "الآلات الراغبة" من حيث هو حديث مفارق. والواقع أن هذه الآلات ـ الراغبة ليست غير محددة من خلال مادتها وحسب، بل إنها تستهلك في الواقع مادتها لإنتاج القوة. ووفق دولوز وغاتري، "فكما تتعطل الآلات الراغبة" باستمرار، فإنها تشتغل باستمرار، وما يشكل أجزاءها هو الوقود الذي يحركها، (28). بيد أن هذه التأكيدات ليست لها أية علاقة بآلاتنا العادية المنظمة والمثابرة. إنها آلات جامحة وقابلة للانفجار.

بالطبع، ليس كل الفصاميين يعيشون بقوة آلة جامحة. ولعل ما يعززه هنا دولوز وغاتري هو طاقة الفصامي بدل سلوكه النموذجي تحت الظروف اليومية. فالعديد من الناس في الواقع يعيشون حالة صمت وانغلاق وكاتاتونيا بما هي حالة عديمة القوة جداً. لكن بحسبهما، فهذه مجرد حالة ثانوية يتسبب فيها المجتمع الذي يداوي الفصام، ويصده و يجعله ينقلب على ذاته. ورغم ذلك، فللفصامي القدرة الأساسية على إطلاق العنان لذاته وتكريسها للحركة والتعدد، وقوة المعاني، من حيث هي قوة شبيهة بقوة الآلة، لكونه لا يخشى "الجنون" الذي يخشاه أفراد المجتمع

"الأسوياء"، وليس بالعصابي بالشكل الذي يكون به أفراد المجتمع "الأسوياء" عصابيين. هكذا، في النهاية ووفق دولوز وغاتري، "العصابي هو الوحيد غير القابل للعلاج"(29).

ومادام أن مجتمعنا الغربي الرأسمالي خلال القرن العشرين مجتمعا يداوي ويصد كل فصام، فإن دولوز وغاتري يدينانه، على أنه ليس باستطاعتهما إبعاده ببساطة مادام أن مجتمعنا هو أيضاً مجتمع يلد هذا الفصام بالدرجة الأولى. واضح أن ثمة عملية مزدوجة هنا. في الحركة الأولى، يؤدي مجتمعنا إلى الفصام بسبب طبيعته العديمة الجذور، والمضطربة بصورة فريدة: "كل شيء في النظام مختل، وهذا سببه الآلة الرأسمالية التي تزدهر من التدفقات المنقوضة الصفة الإقليمية والمفككة الشيفرة"،(30). بصورة دقيقة تزدهر هذه الآلة الرأسمالية من تدفقات الإنتاج المفككة الشيفرة في شكل رأسمالي ـ نقدي، وتدفقات العمل المفككة الشيفرة في شكل "العامل الحر"،(31). وهنا ينهج دولوز وغاتري بالضبط المسلك المعاكس للبنيويين والسيميائيين الأوائل، ويشددان على الحد الذي به لم يعد مجتمعنا مبالياً بالبنيات المفروضة بصورة زائفة، بما هي سمة كل المجتمعات السابقة. لكن، وفي نفس الوقت، يعترفان بالحركة المقابلة التي بموجبها يكبت مجتمعنا الفصام، ويعيد فرض المراقبة: *"ما تنزع [المجتمعات الحديثة المتحضرة] صفة الإقليمية عنه بيد، تعيده إليه باليد الأخرى"*،(32). وهذه الإعادة للصفة الإقليمية تعمل بصورة خاصة داخل العائلة النووية خصوصا عبر بنيات العملية الأوديبية (Oedipalization). إذا، وبمساعدة هذه البنيات المفروضة والأكثر زيفاً رغم ذلك، يحاول مجتمعنا درأ عواقب طبيعته الحقيقية.

ترافق الطريقة الجديدة في النظر إلى المجتمع الغربي الرأسمالي خلال القرن العشرين طريقة جديدة في النظر إلى الثورة السياسية. فبدل الرغبة في عكس النزعة الرأسمالية، يرغب دولوز وغاتري في الدفع بها إلى مدى بعيد، بل بعيداً عن العملية الأوديبية، وداخل العملية الفصامية. حيث يريدان أن تقيم خارج نتائج طبيعتها الحقيقية:

> إذ ربما مازالت التدفقات غير منقوضة الصفة الإقليمية بما فيه الكفاية، وليست مفككة الرموز بما يكفي، من وجهة نظر نظرية وممارسة الشخصية الفصامية الأكثر شدة. وبدون الانسحاب من العملية، ولكن الذهاب إلى حد بعيد، و"تسريع العملية"، كما يعبر عن ذلك نيتشه في "هذه القضية" فالحقيقة هي أننا لم نر شيئاً بعد،(33).

بموجب هذه الطريقة الجديدة في النظر (التي تظهر أيضا عند منظر فرنسي حديث آخر هو ليوتار) تقتفي الثورة السياسية المنطق ما بعد البنيوي للملحقية

III

علاوة على ذلك، تظهر نسخة ما بعد بنيوية في كتابات بودريار. إذ مثل فوكو ودولوز وغاتري، يحمل المقاربة السياسية إلى الأشياء، على أن مقاربته مختلفة بعض الشيء. والحق أنه حين يهاجم هؤلاء

الثلاثة، يشدد على الاختلاف لدرجة يبدو فيها هذا الأخير غير قابل للهدم»(34). وهذا صراع ـ حربي بصورة جوهرية، مثل الصراع الحربي بين فوكو وديريدا، إنما ينبغي أن يغض طرفنا عن الموقف النظري العام الذي يشترك فيه، مع ذلك، بودريار مع ما بعد البنيويين الآخرين.

ففي كتاباته في مرحلته المبكرة، يشكل عنده ماركس النقطة المرجعية الأساسية، مثلما يشكل فرويد بالضبط النقطة المرجعية الأساسية عند دولوز وغاتري. وكما أن هذين الأخيرين يواصلان العملية ما فوق البنيوية للتحليل النفسي عند لاكان لدرجة ينتهيان فيها إلى تعارض كامل مع فرويد، يواصل بودريار العملية ما فوق البنيوية للاقتصاد السياسي عند ألتوسير لدرجة ينتهي فيها إلى تعارض تام مع ماركس. إذ لا يروم قلب التأكيد "الاقتصادوي" الذي يمكن أن ينسب إلى مؤولي ماركس وحسب، بل كل التصور المؤسس بالكامل لـ "قيمة ـ الاستعمال" التي تنتمي إلى ماركس نفسه بدون شك.

تقاس القيمة في تصور ماركس لـ "قيمة الاستعمال" من ناحية علاقة الإنسان بالعالم المادي الخارجي، وتتميز عن "قيمة التبادل"، من حيث هي قيمة مقاسة من ناحية علاقات ـ التبادل بين البشر. هذا التصور يرفضه بودريار، لكونه لا يسلم بأن ثمة عالماً مادياً خارجيا بالمعنى المعتاد ككل. بالنسبة له «لا توجد المائدة "الحقيقية"»(35)، ومثل أفلاطون أو هيجل، يعتبر العالم المادي الخارجي وهماً أو أثراً ثانوياً: «إن "الموضوع" الأمبريقي المسلم باحتمال حدوثه في شكل، أو لون، أو مادة، أو وظيفة أو

خطاب... أسطورة... إنه لا شيء وإنما أنواع مختلفة من العلاقات والأهميات التي تلتقي وتتعارض وتلتف حوله.»(36). وغني عن البيان، فهذا موقف النزعة المثالية الميتافيزيقية الأعلى للغاية.

ولبودريار أيضاً اعتراضات أكثر دقة على الطريقتين لقياس القيمة من ناحية علاقة الإنسان بالعالم المادي الخارجي: القياس بواسطة قوة العمل الطبيعية (التي يتعين على الإنسان استخدامها في العالم المادي الخارجي. بالنسبة للحاجات الطبيعية، يبرهن بودريار أن ليس هناك حاجات من الطبيعية بحيث لن تكون الكائنات البشرية على استعداد لإيقافها من أجل أهداف غير وظيفية، وحتى في ظروف عيش أكثر بدائية:

> الواقع، أنه لا يوجد الحد الأنثربولوجي الحيوي الأدنى: ففي كل المجتمعات يكون محدداً بصورة مترسبة بواسطة الإلحاح الأساسي في الإفراط، الإلاهي أو المشاركة القربانية، الأداء الفاخر، الربح الاقتصادي... وإن أولوية هذا الادعاء تعمل في كل مكان على حساب الجانب الوظيفي لبيان الميزانية ـ أي على حساب البقاء الأدنى، حيثما يكون ضرورياً،(37).

ومتبنياً التقليد الأنثربولوجي الفرنسي إلى حده الأقصى، يزعم بودريار أن الحاجات كانت دائماً كلها ثانوية أمام الواقع الأولوي للتبادل الاجتماعي: "بالنسبة للبدائيين، يشكل الأكل والشرب والعيش أولاً وقبل كل شيء الأفعال المتبادلة: فإذا لم تكن متبادلة، فلن تحدث"،(38). أما بالنسبة لقوة العمل الطبيعية، فيعتبر أن

العمل ليس أكثر أهمية من اللعب والطقوس غير الوظيفية، حتى في ظروف عيش أكثر بدائية. وفيما يتصور ماركس أن الإنسان لا يكون مغتربا إلا حين يتوجب عليه تأجير قوته - العملية، يتصوره بودريار مغترباً حين يشرع في رؤية نفسه من ناحية قوة العمل في المقام الأول،(39).

الواقع أن ماركس، من وجهة نظر بودريار، قد سقط في شراك التصورات القبلية لنفس النظام الذي رام مهاجمته. وعليه، فحين يحدد الطبقة العاملة من خلال قوة العمل، يوافق على "الجوهر الذي في الواقع حددته الطبقة البورجوازية [للطبقة العاملة]"(40). وبهذا يظل تحت تأثير سحر أخلاق - العمل البورجوازية - وحين يقبض على مبدأ الحاجات ضد مصالح الرأسمال، يكون سلاحه ذاك السراب الذي خلقه الرأسمال ودعمه بدقة كي يخدم مصالحه الخاصة. إذا، وفي هذا الصدد، فليس هجوم ماركس على علماء الاقتصاد الكلاسيكيين تقريباً جذرياً بما فيه الكفاية.

يفشل ماركس أيضاً، من وجهة نظر بودريار، في قلب تصور علماء الاقتصاد الكلاسيكيين رأساً على عقب، أي تصورهم لما يشكل العلاقة الخاصة بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل، لكونه لا يهاجم إلا اعتقادهم في كون هذه العلاقة في الواقع تحدث في الاقتصادات الرأسمالية. لم تعد، في تصوره، النزاهة والتوازن الجليان في علاقة التبادل بين البشر يطابقان النزاهة والتوازن على مستوى قيمة - الاستعمال، لأن نظام المعادلات على مستوى قيمة التبادل تحتم وتبرر فقط الاستغلال الحقيقي لطبقة لأخرى. ولئن لا يزال متصوراً أنه

ينبغي على قيمة التبادل أن تطابق قيمة الاستعمال، فإن ما يستنكره هو الاستقلالية النسبية لقيمة التبادل في الاقتصادات الرأسمالية.

وإذا كان لبودريار أسباب مختلفة إلى حد كبير لهذا الاستنكار، فإنه لا يعترض على العلاقة غير المناسبة بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل، لكون هذه الأخيرة في نظريته مستقلة. بيد أن ما يعترض عليه هو قيمة التبادل بذاتها، في اشتغالها في الاقتصادات الرأسمالية وكنظام معادلات. يعترض أيضاً على الطريقة التي يكون فيها كل ما هو خاضع للنظام مشفراً ومقاساً ومنظماً ووثيق الصلة بالقيمة الاقتصادية. وهذا بالنسبة له استبداد أخطر بشدة من مجرد تراكم المصالح المادية لطبقة على حساب أخرى. وهو استبداد يضرب العمل الحقيقي للتبادل الاجتماعي، الذي هو الجوهر الحقيقي للوجود البشري. وإنه من خلال إحالة كل شيء على الحاجات الطبيعية، قوة العمل وقيمة الاستعمال الطبيعيين، ينجح هذا الاستبداد في جعل نفسه يبدو طبيعياً. بالتالي، يعكس بودريار المفهوم الذي به تعتم قيمة التبادل الاستغلال الحقيقي وتبرره على مستوى قيمة ـ الاستعمال. وعكس ذلك، يزعم أن قيمة التبادل تصلح "كسبب منطقي مرجعي (raison)، وكقناعة وكعذر" للاستبداد الحقيقي على مستوى قيمة التبادل»(41).

ولقد بات هذا الاستبداد، حسب بودريار، جلياً بصفة خاصة مع تطور الاقتصادات الرأسمالية في القرن العشرين. ففي زمن ماركس، كان نظام المعادلات مطبقاً فقط في تبادل المنتوجات المادية. إلا أنه منذ ذلك الحين انتقلت هذه الاقتصادات إلى مرحلة جديدة بالكل: حيث حدثت ثورة في العالم الرأسمالي دون أن يحتاج

ماركسيونا إلى فهمها،(42). واليوم يطبق قياس، وتشفير وتنظيم النظام على كل مظهر في علاقات التبادل بين البشر. وحتى الجنسانية والتسلية فقد طالها التنظيم المنهجي بالتدريج،(43). هكذا انتقلت الاقتصادات الرأسمالية "من بضاعة ـ الشكل إلى علامة ـ الشكل"، ومن تجريد تبادل المنتوجات المادية بموجب قانون المعادلة العامة إلى جاهزية العمل لكل التبادلات بموجب قانون الشيفرة،(44). ولذلك نعيش تحت نظام من العلامات المتحكم فيها، في حالة "تجريد اجتماعي" متزايد. وإنها لحالة محفوفة بالمخاطر أكثر بكثير مما لم يتأمله ماركس في حياته. ما نواجهه اليوم هو الهدم الرمزي لكل العلاقات الاجتماعية ليس من طرف امتلاك وسائل الإنتاج بقدر ما هو من قبل التحكم في الرمز. هكذا، يبدو الاستغلال المادي الذي هاجمه ماركس من منظور القرن العشرين، مجرد مرحلة عابرة إلى نمو شيء أكثر تهديداً، إنه استبداد الرمز ذاته.

وعليه وكباقي ما بعد البنيويين الآخرين، لا يطيق بودريار الحالة ذاتها للمجتمع الحديث، التي يصفها السيميائيون البنيويون على نحو علمي فقط. ومثل ما بعد البنيويين، يبحث عن بديل. على أن هذا البديل وكما هو دائماً لا ينبغي إيجاده في "طبيعة" ما قبل تدليلية ببساطة، وإنما يجب إيجاده في تكثيف آخر للتدليل ذاته. ولذلك يميز، كباقي ما بعد البنيويين الآخرين، بين مستويين مختلفين من التدليل: فمن جهة، هناك المستوى المبنين الصارم ("المغزى" و"العلامة"، ومن جهة أخرى المستوى المتدفق الحر "للرمزي" و"للرمز".

يختلف المستويان، لأن في المقام الأول، تكون "العلامة" وثيقة الصلة بمعنى مفرد، فيما يكون "الرمز" محملاً بتعددية المعاني. على

سبيل المثال، للشمس بما هي رمز "تكافؤ التضاد لقوة طبيعية ـ الحياة والموت، واهبة وقاتلة، (47). تلك هي الشمس في العبادات البدائية، شمس الأزتيك والمصريين، وشمس العامل الريفي. ومن جهة أخرى، تم اختزال الشمس بما هي علامة إلى وضعية ذات هدف واحد، المصدر المطلق للسعادة والابتهاج، وعلى هذا النحو تكون متعارض بشكل هام مع اللاشمس (المطر، والبرد، والجو الرديء) (48). تلك هي شمس المستمتع بالعطلة الحديث، الشمس كما تعرضها إعلانات العطل والأسفار. ونفس الأمر في حال الجسد الذي يكون رمزاً، بحسب بودريار، حينما يكشف فعل نزع اللباس "السبيل الحقيقي للرغبة، التي هي دائماً تكافؤاً تضادياً، للحب والموت معاً"(49). ومن جهة أخرى، يتمثل الجسد كعلامة حين يكشف عرينا الوظيفي الحديث فقط عن "جسد يجعله الجنس وضعياً تماماً ـ كقيمة ثقافية وكنموذج للتحقق، وكشعار، وكأخلاق (أولاً أخلاق، والذي هو نفس الشيء)" (50). هذا العري نوع من اللباس حتى حينما يميز ذاته عن اللباس، بحيث يتخذ قيمة داخل نفس النظام المعادل والثابت للموضة والمكانة. بهذه الطرائق، وبحسب بودريار، تختزل المعادلة كل التكافؤات التضادية، (51).

وكما أن "الرمز" ليس قيمة إيجابية بسيطة، "فالتبادل الرمزي" كذلك ليس تبادل قيم متعادلة، من حيث اشتغاله، بحسب بودريار، من خلال مبدأ الهبة ـ المبدأ الذي وصفه مارسيل موس في دراسته عن التبادل البدائي. لكن مبدأ الهبة هذا، وفق بودريار، تضادي إلى حد بعيد بالنسبة لمبدأ قيمة ـ الاستعمال ومبدأ قيمة التبادل (الاقتصادي). فالهبة، من جانب الواهب، تمثل الضياع والخسران الصرفين، أي "تبادل الهبة الضائعة والمعطاة بدون

الحساب الاقتصادي للإعادة والتعويض"(52). أما من جهة المتلقي، فليست بقيمة ينبغي قياسها أمام القيم الأخرى: "الأشياء أو أنواع البضاعة ضمن الفعل الفريد أو الشخصي للتبادل الرمزي (الهبة، الهدية) غير قابلة قطعاً للمقارنة. إذ العلاقة الشخصية (التبادل غير الاقتصادي) لا تصيرها فريدة إطلاقاً"(53) وإذا، فتقديم الهبات وتلقيها ضمن ما نزال نسلم به كـ "روح حقيقية"، لهو تسديد ضربة إلى الأنساق المقيسة، والمشفرة، والمنظمة. (بطبيعة الحال، لم يتم دائماً ملاحظة "الروح الحقيقية" حتى في المجتمعات البدائية، كما شهد على ذلك تقرير ليفي ستراوس عن طقوس تقديم الهبة بدون حساب في أوساط قبائل نامبيكوارا الهندية ـ والإعلانات المتوالية للحرب حين تقدر قبيلة بشكل رجعي أن ما تلفته كان أقل حظاً من قسمتها العادلة)(54).

ما يهم مع الهبة ليس قيمة الشيء، وإنما فعل العطاء والأخذ. إذ في انتقالها من شخص إلى آخر، تؤكد على أولوية العلاقة: "في التبادل الرمزي الذي به تكون الهبة صورتنا الأكثر قرباً، لا يكون الشيء شيئاً: لكن يكون غير قابل للانفصال عن العلاقة الملموسة التي يكون بها متبادلاً، ويكون الميثاق الانتقالي الذي يختمه بين شخصين"(55). فحركة الهبة مطابقة للاستقلالية الجوهرية للتبادل الاجتماعي، أي التبادل من أجل التبادل. وحتى وضعيات المانح والمتلقي هي مجرد لحظات لهذه الحركة المتغيرة والمترددة بصورة لا نهائية. من ثمة ليس هناك مواقع ثابتة للتراكم الفردي في هذه الحالة المتدفقة ـ الحرة. لهذا يمثل "التبادل الرمزي" بالنسبة لبودريار انتصار العملية على السكون ـ ومع ذلك فهذه نسخة أخرى للتأكيد ما بعد البنيوي المميز.

لكن من الواضح أن مجتمعات "الرمز" و"التبادل الرمزي" تنتمي جوهرياً إلى الماضي. فحين يصف بودريار هذه الحالة المتدفقة الحرة في كتابات مرحلته الأولى، لا يقدمها كحالة من المحتمل دائماً أن يعود إليها المجتمع الحديث. فإذا ما كان على نظامنا الراهن "للعلامة" أن يتم التغلب عليه بالكل، فيتعين على ذلك أن يكون من خلال مسلك جد مغاير. ولعل كتابات مرحلته الأخيرة تكشف إمكانية هذا المسلك بالضبط.

تتمثل هذه الإمكانية في إمكانية احتضان نظام "العلامة" بصورة كاملة للدفع بها إلى وضعية إفراط غير قابل للتحمل. ولئن لم يكن بوسعنا ببساطة استعادة حالة التدفق والعطاء الاجتماعيين، فيتعين علينا بالتالي اتخاذ مسلك منحرف عمدا لتكثيف حالتنا الراهنة، حالة الجمود اللااجتماعي، والقابلية السلبية. وما دامت النزعة الإستهلاكية هي الجوهر الحق لجمودنا اللااجتماعي وقابليتنا السلبية، فيتعين علينا أن نصير مستهلكين بصورة أخلص أكثر من أي وقت مضى:

> فهدم نسق لا يتم عن طريق الدفع به إلى منطق مبالغ فيه، وعن طريق إقحامه عنوة داخل ممارسة مفرطة معادلة لاستهلاك وحشي "هل تريدوننا أن نستهلك؟ - حسناً، دعونا نستهلك دائماً أكثر، أي شيء كيفما كان، من أجل هدف عديم النفع، وعبثي، "(56)

هذا الموقف، بحسب بودريار، هو قبل ذلك موقف "العامة" - "عامة الناس" كما ابتكرها مجتمع الجماهير الحديث. فـ "هذه العامة" باستعارات بودريار هي بحق مثل وزن مادي عاطل يمتص كل شيء،

ولا يستجيب لأي شيء. ولقد بات الاستهلاك بالنسبة لها، حسب بودريار مجرد لعب، والسياسة مجرد عرض. إذ بإمطارها بالعلامة من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامزة لأي شيء ذي معنى. ورغم ذلك ما زال نسقنا السياسي معتمداً على افتراض المعنى، ونسقنا الاستهلاكي على عذر قيمة ـ الاستعمال. وبفهمها للعلامات حرفياً، أي كلا شيء سوى علامات، تقود "العامة" نظام العلامة نحو تدميره الذاتي المنطقي.

على أن دور "العامة" هنا سلبي بالكل. إذ عكس بروليتارية ماركس، لا تحمل "عامة" بودريار أي بذرة قد تنشأ منها حالة مجتمع أكثر إيجابية غير مصورة حقاً في جدول بودريار بالكل. ولأن تفكيره عدمي بصورة جوهرية، فيبدو أنه مرحب باحتمال نهاية حاسمة، وانشغاله الأساسي يكمن في إمكانية حدوثها في أقرب وقت ممكن. على أن خلف المسلك المنحرف الذي يقترحه بهدف التغلب على نظام "العلامة"، يكمن أيضاً انحراف أكبر وأعمق.

وعلى الرغم من أن هذا الانحراف ليس بدون سوابق ما بعد بنيوية، فإن بودريار يتجاوز هنا حدود ما بعد البنيوية. والحق أن كتاباته المتأخرة قد تعتبر أيضاً في كليتها قتلا للولب ما فوق البنيوي، أي ما بعد ـ بعد البنيوية إذا جاز التعبير. لكن وحتى إذا كان الأمر كذلك فهذا القتل الجديد برمته لا يظهر مع ذلك أنه قد ولد اختماراً كبيراً في العالم المثقف الفرنسي، على الأقل ليس على قدم المساواة مع اختمار البنيوية وما بعدها. هكذا، تبدو كتابات بودريار المتأخرة غالقة الأبواب بدل فتحها.

خاتمة

أعلنـت في المقدمـة أن الإبسـتيم مـا فـوق البنيـوي لـيس وحـدة متمركزة بسيطة، وليس بوسعه أن يكون مركزاً على أي نص مركزي مفـرد أو لحظـة أو برنـامج. وبوسـعنا الآن أن نحـدد بصـورة أكثـر وضوحا النوع الخاص للوحدة التي يمتلكها. هـذه الوحـدة مـا فـوق البنيوية هي وحدة قصة متطورة.

إنمـا ليسـت هـذه القصـة المتطـورة مجـرد متتاليـة مباشـرة مـن الاتساعات والانتصارات. فنحن لا نتطلع إلى مقاربة مطبقـة بصـورة واسعة أكثر فأكثر على حقول دراسية أخرى دائماً. بـالطبع، فهـذه الاتساعات والانتصارات تحـدث داخـل القصـة مـا فـوق البنيويـة، خصوصاً خلال المرحلة البنيويـة الأولى. وعليـه، بإمكاننـا النظـر إلى كيفية بسط اللسانيين البنيويين تأثيرها داخل حقـول الأنثربولوجيـا والنقـد الأدبـي، وفي النهايـة داخـل الحقـل ذي الإحاطـة الشـاملة للسيميائيات العامة. لكن (قصص السيميائيين الأنجلوساكسون) لا يمكـن فهم هذه القصة في كلتيها بهذه الطرائق الأفقية البسيطة.

ينبغي علينا لفهم قصة ما فوق البنيوية ككل الإقرار بأن المقاربة ما فوق البنيوية نفسها قد تغيرت وتطورت، كما ينبغي علينا معرفة العملية العمودية للنقد الذاتي وإعادة التشكل الداخلي: ليس فقط اتساعها كليا على مستوى واحد، وإنما تعمقها من مستوى إلى آخر. لقد تقدمت ما فوق البنيوية مرات كثيرة من خلال فحصها بشكل أوضح لافتراضاتها الأساسية، ومن خلال تصديها للآثار الراديكالية لهذه الافتراضات، ومن خلال تطهير ذاتها من الطرائق العادية في التفكير والمتنافرة بشكل حاسم مع هذه الافتراضات. فمن مبدأ سوسير في التمايز إلى مبدأ ياكوبسن في التقاطب الثنائي، ومن المفهوم الخاص للتقدم العلمي عند ألتوسير إلى الإنكار الكامل للتقدم العلمي عند فوكو، ومن القلب الأول للقاعدة والبنية الفوقية مع سوسير وليفي ستراوس ولاكان إلى القلب التام والأكثر للقاعدة والبنية الفوقية مع ديريدا ودولوز وغاتري وبودريار ـ تمثل قصة ما فوق البنيوية قصة تكثيف وتطهير الذاتي.

هكذا، تنبسط ما فوق البنيوية منطقياً وكرنولوجيا. فحين تولد مقاربتها الأولية تناقضات، تقوم هي بحلها عن طريق الانتقال إلى المستوى النظري الأعمق، وحين يولد هذا المستوى بدوره تناقضات، تنتقل إلى مستوى أعمق مرة أخرى. وفي هذا الصدد، لا تنطوي على مماثلة عامة مع الفلسفة الميتافيزيقية وحسب، بل إنها في الواقع تلخص في مسارها الديالكتيكية الهيجيلية.

على أن ذلك لا يعني أن ما فوق البنيوية "تحسن" كل الطريق من البنيويين الأوائل إلى ما بعد البنيويين الآواخر. صحيح أن دولوز

وغاتري وبودريار (على سبيل المثال) قد انحازوا بأنفسهم بعيداً عن مواجهة العديد من الهجومات التي تعرض لها البنيويون الأوائل. بيد أن ثمن عدم التعرض للهجوم هو نوع تطرف فلسفي بعيداً عن متناول كل معقولية عادية. فحين ينادي دولوز وغاتري بفضائل الفصام، أو حين يعانق بودريار احتماء الفناء من أجل الفناء، بإمكاننا عندئذ الشعور بأن عدم التوافقات النسبية عند البنيويين الأوائل كانت أفضل.

لكن المشكل يكمن في أن ما فوق البنيوية تنبسط في اتجاه حقيقة فلسفية مطلقة (أو بالاصطلاح ما بعد البنيوي، الحيوية الفلسفية الأبدية). ذلكم هو الهدف الذي تفضي إليه السيرورة العمودية للتعميق النظري والنقد الذاتي، والتطهير الذاتي. لكن هذا الهدف كان دائماً وسيظل غير مدرك. إذ لم تنتج البتة أي فلسفة خلاصات ثابتة أو مقبولة على نحو عام. فالنزعة التجريبية عند لوك، والنزعة المتعالية عند كانط والظاهراتية عند هوسرل، والنزعة الوضعية المنطقية ـ كل هذه الحركات تبدو وبشكل ثابت مصطدمة في النهاية بمواقف حرجة لا يمكن الدفاع عنها. وما فوق البنيوية، كما اقترح، ليست بمنجى عن ذلك. لذلك، فليست قصتها نوع القصة التي تعير ذاتها إلى ضرب من نهاية سعيدة منذ ذلك الحين. إنها نوع القصة التي تنضب.

لكن في الطريق ـ في الطريق، ثمة حشد من الحقائق النسبية ينبغي تخزينها. فطوال تطورها وعلى مستويات مختلفة ومتنوعة مندرجة في هذا التطور، تقذف ما فوق البنيوية برؤى واستنارات. وتلك هي فضيلة أي منظور فلسفي جديد يتحدى الوجه المسلم به

جدلاً والواضح للأشياء، ولعل لما فوق البنيوية هذه الفضيلة إلى درجة عالية بشكل خاص. لكن في نهاية التحليل ليس الهدف من هذه الرحلة هو ما يهم، وإنما الاكتشافات التي على الطريق.

ملحق: كرونولوجيا ما فوق البنيوية

كل التواريخ المشار إليها واردة في الطبعات الأولى، ما لم يرد خلاف ذلك:

1900	فرويد	: *تفسير الأحلام*
1901-1902	دور كايم وموس	: "عن بعض الأشكال البدائية للتصنيف"
1907-1911	سوسير يلقى	: "دروس في اللسانيات العامة"
1912	دور كايم	: *"الأشكال الأولية للحياة الدينية*
1925	موس	: *مقالة في الهبة*
1933-1939	محاضرات كوجيف بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا	
1936	لاكان يقدم ورقة حول "المرحلة المرآوية" أمام الجمعية الدولية للتحليل النفسى	
1939	بينفنيست	: "طبيعة العلامة اللسانية"

	ياكوبسن	: "عن بنية الفونيمات"
1941	ليفي ستراوس وياكوبسن يلتقيان بمدرسة نيويورك للأبحاث الاجتماعية	
1943	هيلمسليف	Omking Sprogteoriens Grundloeggelse:
1949	ليفي ستراوس	: البنيات الأولية للقرابة
1953		جمعية باريس للتحليل النفسي تنقسم
		لاكان يلقي "خطاب روما"
1956		لاكان يبدأ حلقاته الدراسية
1957	بارث	: *أسطوريات*
1960		تأسيس *تيل كيل*
1961	*فوكو الجنون و: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي*	
1963	ليفي ستراوس	: *الطوطمية اليوم والفكر البر ي*
1964	بارث	: *مبادئ السيميولوجيا*
	ليفي ستراوس	: *النيء والطبيخ*
1965	ألتوسير	: *من أجل ماركس، وقراءة في رأس المال* (الطبعة الأصلية)
1966	فوكو	: *الكلمات والأشياء*
	غريماس	: *علم الدلالة البنائي*
1967	بارث	: *نظام الموضة*
	ديريدا	: *الكتابة والاختلاف، عن علم النحو، الصوت والظاهرة*

1968	الثورة الطلابية بباريس (ماي)	
1969	فوكو	: *حفريات المعرفة*
	كريستيفا	: سميوتيكا
1972	بودريار	: *من أجل نقد للاقتصاد السياسي للعلامة*
	دولوز وغاتري	: *الضد أوديب*
	ديريدا	: *التشتيت*، *مواقف*، *هوامش الفلسفة*
1973	بودريار	: *مرآة الإنتاج*
1975	فوكو	: *المراقبة والمعاقبة*
1976	فوكو	: *تاريخ الجنسانية* مجلد I

الهوامش

مقدمة

1- سأشير باقتضاب إلى العلاقة بين ما فوق البنيوية والشعراء الرمزيين في الفصل 11، القسم (II)، وسأوضح علاقة هامة بين ما فوق البنيوية ومارسيل بروست في الفصل 5، القسم (III).

1- سوسير ومفهوم "اللسان"

1 Ferdinand de Saussure, 1959, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, in collaboration with Albert Reidlinger, trans. Wade Baskin (New York: The Philosophical Library), 14.
2 ibid., 119.
3 ibid., 118.
4 ibid., 117.
5 ibid., 87.
6 V. 'Knowledge by acquaintance and knowledge by description', in Bertrand Russell, 1918, *Mysticism and Logic, and Other Essays*, (London: Longmans, Green & Co.); and 'The philosophy of logical atomism', in Bertrand Russell, 1956, *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*, ed. R.C. Marsh (London: Allen & Unwin).
7 V. 'On denoting', in *Logic and Knowledge; Essays 1901–1950*.
8 V. Claude Lévi-Strauss, 1966, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson), 197 et seq.; Umberto Eco, 1976, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press), 86–8; and Jacques Derrida, 1976, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 89.
9 For more on this, V. Chapter 6, section (i).

10 For more on this, v. Chapter 10, section (ii), and Chapter 11, section (ii).

2- من دور كايم إلى ليفي ستراوس

1 Emile Durkheim, 1947, *Division of Labour in Society*, trans. George Simpson (Glencoe, Ill.: The Free Press), 338–9.
2 Emile Durkheim, 1953, *Sociology and Philosophy*, trans. D. F. Pocock (Glencoe, Ill.: The Free Press), 25.
3 Emile Durkheim, 1976, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J. W. Swain (London: Allen & Unwin), 40.
4 ibid., 206.
5 ibid., 41.
6 V. Durkheim's review of Kohler, 1898, *Zur Urgeschichte der Ehe*, in *Année sociologique*, I, 306–9; v. Mauss, 1920, in 'L'Extension du potlatch en Mélanésie', in *Anthropologie*, xxx, 396–7.
7 Claude Lévi-Strauss, 1949, *Les Structures elémentaires de la parenté* (Paris: Presses Universitaires de France), 595.
8 V. especially, 1972, 'Structural analysis in linguistics and in anthropology', in *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and B. Grundfest Schoepf (Harmondsworth: Penguin), 31–54.
9 Claude Lévi-Strauss, 1966, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld & Nicolson), 75.
10 ibid., 268.
11 ibid., 107.
12 ibid., 144.
13 Claude Lévi-Strauss, 1973, *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 2, trans. John and Doreen Weightman (London: Jonathan Cape), 467.
14 *The Savage Mind*, 223.

3- فرويدية لاكان

1 Jacques Lacan, 1979, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin), 20.
2 Jacques Lacan, 1972, 'The insistence of the letter in the unconscious', in *The Structuralists: From Marx to Lévi-Strauss*, ed. Richel and Fernando de George (New York: Doubleday Anchor), 316.
3 Jacques Lacan, 1968, *The Language of the Self*, trans. Anthony Wilden (New York: Delta Books), 27.
4 ibid., 16.
5 Jacques Lacan, 1977, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock), 284.
6 ibid., 23.
7 ibid., 13.
8 ibid., 4.
9 ibid., 137.
10 ibid., 286.

4- ماركسية ألتوسير

1 Louis Althusser, 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press), 218.
2 Louis Althusser, 1972, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books), 25.
3 *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 182.
4 Quoted in *Politics and History*, 150, from Rousseau, 1966, *The Social Contract and Other Discourses*, trans. G. D. H. Cole (London: Dent) 23.
5 Louis Althusser, 1976, *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Locke (London: New Left Books), 198.
6 Louis Althusser, 1969, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books), 233.
7 ibid.
8 *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 171.
9 ibid., 181.
10 *For Marx*, 235.
11 ibid.
12 V. the opening pages of 'Ideology and ideological state apparatuses', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*.
13 V. *For Marx*, 114–16.
14 *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 147.

5- بارث والسيميائيات

1 V. 'Steak and chips', in Roland Barthes, 1973, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (St Albans: Paladin), 62–4.
2 ibid., 62.
3 V. 'Wine and milk', in *Mythologies*, 58–61.
4 ibid., 58.
5 ibid., 59.
6 V. 'Rhetoric of the image', in Roland Barthes, 1977, *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (Glasgow: Fontana/Collins), 32–51.
7 V. *Mythologies*, 124–5.
8 *Image-Music-Text*, 38.
9 V. *Mythologies*, 41–2.
10 V. 'Soap powders and detergents', in *Mythologies*, 36–8.
11 Robert Musil, 1968, *The Man Without Qualities*, Vol. 1, trans. Eithne Wilkins and Ernst Kaiser (London: Panther Books), 376.
12 Roland Barthes, 1968, *Elements of Semiology*, trans. Annette Lavers and Colin Smith (New York: Hill & Wang), 46.

الجزء الثاني

إجراءات تمهيدية

1 V. Louis Althusser, 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press), 205.

6- الفلسفة الميتافيزيقية

1 F. H. Bradley, 1962, *Ethical Studies* (Oxford: Oxford University Press), 171–2.
2 V. especially the chapter on 'Marx's immense theoretical revolution' in Louis Althusser and Etienne Balibar, 1970, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books), 182–93.

7- لسانيات بنائية أخرى

1 Ferdinand de Saussure, 1959, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, in collaboration with Albert Reidlinger, trans. Wade Baskin (New York: The Philosophical Library), 15.
2 ibid., 113.
3 Emile Benveniste, 1971, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables: University of Miami Press), 45.
4 *Course in General Linguistics*, 117, 113.
5 *Problems in General Linguistics*, 47.
6 ibid., 46.
7 *Course in General Linguistics*, 116.
8 ibid., 123.
9 ibid., 23, quoted in Roman Jakobson and Morris-Halle, 1956, *Fundamentals of Language* (s'-Gravenhage: Mouton), 61. V. also Roman Jakobson, 1962, *Selected Writings*, I (s'-Gravenhage: Mouton), 419–20, 636 and 653.
10 V. *Selected Writings*, I, 231, 420, 636.
11 ibid., 421.
12 ibid., 303, this passage trans. from the German by Jan Bruck.
13 V. 'Two aspects of language and two types of aphasic disturbances', in *Fundamentals of Language*, 55–82.
14 *Fundamentals of Language*, 37.
15 ibid., 47.
16 Louis Hjelmslev, 1961, *Prologomena to a Theory of Language*, trans. Francis J. Whitfield, revised English edition (Wisconsin: University of Wisconsin Press).
17 A. J. Griemas, 1966, *Sémantique structurale: recherche de méthode* (Paris: Larousse), 36, my trans.
18 ibid., 33, my trans.

8- ألتوسير والعلم

1 For Althusser's confession of his relation to Spinoza, v. 1969, *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Locke (London: New Left Books), 132.
2 Karl Marx, 1970, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. S. W. Ryazanskaya (Moscow: Progress Publishers), 205.
3 Louis Althusser, 1969, *For Marx*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books), 183–4.
4 Louis Althusser and Etienne Balibar, 1970, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books), 141.
5 ibid., 42.
6 ibid., 59.
7 *For Marx*, 184–5.
8 ibid., 170, 168.
9 *Reading Capital*, 159.
10 ibid., 158.
11 ibid.
12 ibid., 150–3.
13 ibid., 40.
14 ibid., 190.
15 V. Ted Benton, 1977, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (London: Routledge & Kegan Paul); Terry Lovell, 1980, *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure* (London: British Film Institute); Barry Hindess and Paul Hirst, 1977, *Mode of Production and Social Formations* (London: Macmillan).
16 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 206.
17 V. *Essays in Self-Criticism*, 129, 140.
18 Louis Althusser, 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press), 113–4.
19 ibid., 115.
20 *For Marx*, 186.

9- فوكو بوصفه أركيولوجيا

1 Michel Foucault, 1973, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock), 195.
2 ibid., 196.
3 ibid., 195.
4 Michel Foucault, 1973, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York: Vintage Books), 271.
5 ibid., 276.
6 Michel Foucault, 1972, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock), 146.
7 V. Alexander Kojève, 1969, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nicholls, Jnr, ed. Allan Bloom (New York: Basic Books).
8 Emile Durkheim, 1976, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (London: Allen & Unwin), 439.
9 ibid.
10 ibid., 17.
11 Michel Foucault, 1970, *The Order of Things* (London: Tavistock), 296.
12 ibid., 132.
13 ibid., 120.
14 ibid., 251.
15 ibid., 268.
16 ibid., 297.
17 ibid., 313.
18 ibid., 363–4.
19 ibid., 379.
20 *The Archaeology of Knowledge*, 8.
21 *The Order of Things*, 374.
22 ibid., 375, 376.
23 ibid., 315.
24 ibid., 338.
25 ibid., 305, 306.
26 ibid., 305.
27 *The Archaeology of Knowledge*, 205.
28 ibid.

10- ديريدا واللغة بوصفها كتابة

1 Jacques Derrida, 1973, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press), 33.
2 ibid., 76.
3 ibid., 92.
4 Jacques Derrida, 1982, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press), 316.
5 ibid.
6 Jacques Derrida, 1976, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 37.
7 For Derrida's counter-attack upon Husserl's attitude to mathematics, v. Jacques Derrida, 1978, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Jnr (Stony Brook: Nicholas Hays).
8 *Speech and Phenomena*, 89.
9 *Of Grammatology*, 136.
10 Jacques Derrida, 1978, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge & Kegan Paul), 178.
11 V. *Of Grammatology*, Part II, Chapters 2–4.
12 *Writing and Difference*, 212.

13 Jacques Derrida, 1981, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press), 95.
14 V. ibid., 129, 140, 142.
15 V. *Writing and Difference*, 27, 29.
16 *Dissemination*, 129–30.
17 *Writing and Difference*, 25.
18 *Dissemination*, 149.
19 ibid., 6.
20 *Speech and Phenomena*, in 'Différance', 141.
21 Jacques Derrida, 1981, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press), 27.
22 *Writing and Difference*, 5.
23 ibid., 4.
24 *Speech and Phenomena*, in 'Différance', 129.
25 *Positions*, 9.
26 *Speech and Phenomena*, in 'Différance', 148.
27 Footnote by Koyré, quoted by Derrida in *Speech and Phenomena*, in 'Differance', 144.
28 *Positions*, 43.
29 V. the essay 'From restricted to general economy', in *Writing and Difference*.

11- النظرية العامة للكتابة عند ديريدا

1 Jacques Derrida, 1981, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press), 41.
2 V. Jacques Derrida, 1978, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge & Kegan Paul), 226.
3 ibid., 224.
4 Jacques Derrida, 1976, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 49.
5 *Writing and Difference*, 224.
6 Jacques Derrida, 1973, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. D.B. Allison (Evanston, Ill.: Northwestern University Press), in 'Différance', 152.
7 *Writing and Difference*, 219.
8 ibid., 218.
9 V. *Positions*, 82.
10 ibid., 64.
11 *Of Grammatology*, 47.
12 ibid., 49–50.
13 *Positions*, 64.
14 *Writing and Difference*, 215, as quoted from Freud, 1958, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. V, ed. James Strachey, (London: Hogarth Press), 611.
15 ibid., 201.
16 *Speech and Phenomena*, in 'Différance', 150.
17 ibid., 158.
18 *Writing and Difference*, 11.
19 ibid., 211, 213.
20 *Of Grammatology*, 107–8.
21 *Writing and Difference*, 259.
22 ibid., 8.
23 *Of Grammatology*, 87.
24 V. especially the essay *Ur-Geräusch*, in Rilke, 1966, *Werke in Drei Bänden*, III (Frankfurt-am-Main: Insel Verlag), 543–50.
25 V. 'From restricted to general economy: a Hegelianism without reserve', in *Writing and Difference*, especially 254–62.

12- فوكو بوصفه جينيالوجيا

1 Michel Foucault, 1980, *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press), 83, 117.
2 For Foucault's animosity towards Derrida, v. especially, 1972, 'Mon corps, ce papier, ce feu', published as an appendix to the second French edition of *Folie et déraison*, 1972 (Paris: Gallimard).
3 *Power/Knowledge*, 114.
4 ibid., 197.
5 Michel Foucault, 1979, *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, ed. Meaghan Morris and Paul Patton (Sydney: Feral Publications), 69–70.
6 Michel Foucault, 1977, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (London: Allen Lane), 25.
7 *Power/Knowledge*, 119.
8 ibid., 125.
9 Michel Foucault, 1980, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books), 4–5.
10 ibid., 60.
11 Michel Foucault, 1977, *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald Bouchard (Oxford: Basil Blackwell), 153.
12 *Power/Knowledge*, 56–7.
13 *The History of Sexuality*, 23.
14 ibid., 152.
15 ibid., 115.
16 ibid., 137.
17 ibid., 42.
18 ibid., 155.
19 ibid., 71, 57.
20 ibid., 157.
21 *Power/Knowledge*, 39.
22 *The History of Sexuality*, 95.

23 *Power/Knowledge*, 31.
24 ibid.
25 *Discipline and Punish*, 274.
26 ibid., 183.
27 ibid., 277.
28 ibid., 26.
29 *Power/Knowledge*, 190.
30 *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, 62. Quoted from notes on a lecture given by Foucault at the Collège de France, 28 March 1973.
31 ibid.

13- ما بعد بنيويون آخرون

1 Julia Kristeva, 1975, 'The system and the speaking subject', in *The Tell-Tale Sign*, ed. Thomas Sebeok (Lisse: The Peter de Ridder Press), 48.
2 Roland Barthes, interview in 'Réponses', Autumn 1971, *Tel Quel*, 47, p. 97.
3 Julia Kristeva, 1980, *Desire in Language*, ed. Leon S. Roudiez (Oxford: Basil Blackwell), 111.
4 Julia Kristeva, 1974, *La Révolution du langage poétique* (Paris: Seuil), 188, my trans.
5 Kristeva, *Desire in Language*, 36; Barthes, *Image-Music-Text*, 157.
6 Julia Kristeva, 1969, *Σημειωτική: Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Seuil), 279, my trans.
7 V. *Image-Music-Text*, 147.
8 *Desire in Language*, 36.
9 ibid., 65.
10 Roland Barthes, 1976, *The Pleasure of the Text*, trans. Richard Miller (London: Jonathan Cape), 17.
11 'The system and the speaking subject', in *The Tell-Tale Sign*, 51.
12 ibid.
13 ibid., 50.
14 Gillès Deleuze and Félix Guattari, 1977, *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (New York: Viking Press), 120, 275.
15 ibid., 30.
16 ibid., 46.
17 ibid., 97, 98.
18 ibid., 88.
19 ibid., 86.
20 ibid., 23.
21 ibid., 12.
22 ibid., 76.
23 ibid., 328.

24 Gillès Deleuze, 1980, 'The schizophrenic and language: surface and depth in Lewis Carroll and Antonin Artaud', in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josué V. Harrari (London: Methuen), 287, 291.
25 *Anti-Oedipus*, 55.
26 ibid., 53.
27 ibid., 40.
28 ibid., 31.
29 ibid., 361.
30 ibid., 347.
31 ibid., 33.
32 ibid., 257.
33 ibid., 239–40.
34 V. Jean Baudrillard, 1982, 'Oublier Foucault', in *Local Consumption* (Sydney: Theoretical Strategies Issue); and Jean Baudrillard, 1975, *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster (St Louis: Telos Press), 17–18.
35 Jean Baudrillard, 1981, *For a Critique of the Political Economy of th Sign*, trans. Charles Levin (St Louis: Telos Press), 155.
36 ibid., 63.
37 ibid., 80–1.
38 *The Mirror of Production*, 79.
39 ibid., 31.
40 ibid., 156.
41 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 153.
42 *The Mirror of Production*, 121.
43 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 92.
44 *The Mirror of Production*, 121.
45 ibid.
46 ibid., 122.
47 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 98.
48 ibid.
49 ibid., 97.
50 ibid.
51 ibid., 135.
52 *The Mirror of Production*, 82.
53 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 132.
54 V. Claude Lévi-Strauss, 1976, *Tristes Tropiques*, trans. John and Doreen Weightman (Harmondsworth: Penguin), 398.
55 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 64.
56 Jean Baudrillard, 1983, *In the Shadow of the Silent Majorities*, trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston (New York: Semiotext(e)), 46.

الفهرس

الجزء الثالث:

صدر للمترجم

☆ "التخييل القصصي: الشعرية المعاصرة" (ترجمة)، دار الثقافة، 1995.

☆ "اللسانيات و الرواية" (ترجمة)، دار الثقافة، 1997.

☆ "قراءة النص"، دار الثقافة، 1999.

☆ "شعرية الفضاء الروائي" (ترجمة)، أفريقيا الشرق، 2003.

☆ "القارئ وسياقات النص"، دار الثقافة، 2006.

يصدر له

☆ "أثر الشخصية في الرواية" (ترجمة).

يأتي نحتنا لمصطلح ما فوق البنيوية ليشمل حقول البنيويين، والسيميائيين، والألتوسيريين، والماركسيين، والفوكويين، وما بعد البنيويين إلخ. ذلك أن البنيوية وحدها لم تعد من الاتساع بمكان للتعامل مع كتّاب أمثال فوكو، يرفضون بشدة نعتهم بالبنيويين، أو أمثال ديريدا، ممّن يصرحون بموقفهم المتعارض مع البنيويين. ولعل من الأنسب الاحتفاظ بهذا المصطلح مع كتّاب أمثال سوسير، وياكوبسن، وليفي ستراوس، وغريماس، وبارث (من خلال كتبه "مبادئ السيميولوجيا" و"أسطوريات"، و" نظام الموضة") بوصفهم مشتركين في نمط تفكير خاص بالبنيات. و في علاقتها بالبنيوية، تبدو مافوق البنيوية كأعلى بنيوية، من حيث هي ظاهرة أوسع وأعلى. كما إن مصطلح مافوق البنيوية (إذا ما أخذنا "ما فوق " بمعناها اللاتيني المحدد) يمكنه مدّنا بنقط ارتكاز بالإحالة على المصطلح المؤسس سلفاً.

على أن بالإمكان قراءة هذا المصطلح بمعنى آخر أهم، أي كنزعة ذات مافوق بنية، باعتبار أن إحدى القضايا التي يشترك فيها البنيويون، والسيميائيون، والألتوسيريون، والماركسيون، والفوكويون، وما بعد البنيويين، إنّما تكمن في نمط تفكير خاص بالمافوق بنيات، أو بتعبير آخر، يقلب ما فوق البنيويون، النماذج العادية للبنية الأساسية، والبنية الفوقية، إلى حد أن ما اعتدنا الاعتقاد بكونه فوق بنائي يتخذ في الواقع الأسبقية على ما اعتدنا اعتباره أساساً. و في هذا الإطار تمثل ما فوق البنيوية ما اعتاد فوكو (في أي حالة غير حالته) نعته بـ (الإبستيم) وهو الإطار الأساس للمقاربة والتصور. و حتى عندما يفند ديريدا ليفي ستراوس، أو عندما يعلن بودريار الحرب على فوكو، فإن الكراهيات تظل مقادة فوق هذه الأرضية المشتركة.

من مقدمة الكتاب

تصميم الغلاف : ناظم حمدان
لوحة الغلاف : بشير بشير

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339